SUL PRINCIPIO

UNIVERSALE

DELLA DIVINAZIONE

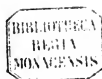
SUL PRINCIPIO

UNIVERSALE

DELLA DIVINAZIONE

SAGGIO FILOSOFICO

DI ABRAMO BASEVI

FIRENZE
COI TIPI DI M. CELLINI E C.
alla Galileiana
—
1871

ALLA MEMORIA

DI

MIO PADRE

CENNO PRELIMINARE

La volontà è l'organo dell'avvenire, come la memoria è l'organo del passato.

Ove non abbia luogo la previsione, la volontà non ha ragione d'essere.

L'atto deliberato in ordine al futuro, non può compiersi peraltro che nel fuggevole presente; ed in quel punto la volontà si converte in memoria, come il futuro si converte nel passato.

Il futuro c'interessa appunto perchè è destinato a divenire presente; nel qual momento di transito lo cogliamo per esercitare la nostra potenza, innanzi che corra a seppellirsi irrevocabilmente nel passato.

La *previsione* è un fatto sperimentale irrepugnabile. Possono sorgere divergenze intorno alla sua natura, alle sue condizioni, all'origine sua; ma non può negarsi l'esistenza del fatto medesimo.

La volontà, nel fatto della previsione, o viene eccitata dal sentimento e dall'istinto, o trovasi illuminata dall'intelletto e dalla ragione. L'uomo, allorchè obbedisce, per esempio, allo stimolo della fame, compie inconsapevole un atto di previsione rispetto alla necessità di riparare le perdite continue dell'organismo animale. Non interviene il medesimo quando, conforme ad alcune operazioni intellettive ed alle idee che risplendono nella ragione, l'uomo si determina ad operare. In tal caso egli è consapevole del fine cui mira la previsione.

Il mirabile fatto della *previsione* presenta strettissima analogia con un altro fatto, che chiameremo la *predestinazione degli organi*.

È osservabile che gli organi componenti i vegetabili e gli animali trascorrono un periodo di formazione, più o meno breve, e si sviluppano in ordine a funzioni non già

parallele e contemporanee allo accrescimento degli organi stessi, ma in ordine alle loro funzioni future. Tra migliaia di esempi ci limiteremo ad addurre quello dell'occhio, che va formandosi nell'embrione di molti animali, nonostante che debba funzionare soltanto dopo la nascita dell'animale. Noteremo altresì gli organi sessuali, che fino al tempo della pubertà non hanno ufficio alcuno.

La *predestinazione degli organi* si annoda parimente ad altro fatto analogo, che ci converrà chiamare *la preordinazione degli elementi*.

L'esperienza ci ammaestra che tutto è coordinato mirabilmente nel cosmo. Cotale coordinazione si manifesta non tanto fra i vari organi che compongono l'essere vivente, quanto ancora fra i sessi, fra le varie specie d'animali e piante, fra il regno vegetabile e l'animale, fra il regno organico e l'inorganico, e perfino fra le stesse parti del regno inorganico. E dappoichè la coordinazione non è che una resultanza, siamo condotti ad immaginare negli elementi separati che vi concorrono, una *preordinazione*.

Questi tre rilevantissimi fatti analoghi costituiscono una serie continua, nella quale appare un dualismo tra due ordini di cose, l'uno de' quali prevede o indovina l'altro.

La mente non può acquetarsi considerando cotesto dualismo come una semplice coincidenza senza relazione; bensì le è forza di spingere l'indagine sua insino all'incontro de' termini dualistici.

Il principio che, a mio avviso, regge questo dualismo, è quello che la natura e l'aspetto de' fatti stessi ci suggerisce, e che venne denominato da me il *principio universale della divinazione.* Il quale, come vedremo, si estende così al futuró, come al presente ed al passato.

Nella vicendevole relazione di tutte le cose fra loro, ogni essere si mostra fornito di quelle facoltà che si riferiscono non solo a sè, ma ben anche a ciò con cui deve entrare in relazione. Ora questa facoltà di porsi efficacemente in relazione, equivale alla facoltà di divinare l'altro termine relativo.

Il bisogno di conoscere il futuro e l'occulto è tanto imperioso, che gli uomini,

prima ancora che l'esperienza potesse per qualche rispetto soddisfarlo, si abbandonarono con vivo ardore agl'indovini, agli augurj ec. Vico osserva che nei tempi eroici si contendeva intorno all'arte del divinare, e narra delle *contese d'intorno agli auspici* che la favola presenta altresì sotto la forma di *contese di canto*, presa la voce canto di quel *canere*, o cantare che significa *predire*. E cita le favole di Marsia scorticato vivo da Apollo; di Lino parimente ucciso da Apollo « Dio della Divinità, ossia della scienza della divinazione » (1).

Il fatto della previsione, ove si consideri in tutte le sue attinenze, contradice apertamente quelle dottrine che negano la finalità nell'universo. Stantechè la previsione non interviene che per sottrarsi appunto alle disordinate resultanze che, giusta i fautori del caso, dovrebbero aspettarsi dal giuoco delle cieche forze della natura. Agli effetti generati dalla previsione è solamente da ascriversi la possibilità dell'ordine nel caos.

(1) *Scienza Nuova*, lib. II.

La *legge di continuità*, celebrata giustamente dal Leibnizio, è una legge fondamentale della natura. Se non che essa non si esplica secondo una linea retta a tutto rigore; chè ove ciò fosse si accomoderebbe piuttosto colla ipotesi del caso; ma, in virtù della previsione, la linea, tuttochè continua, si piega e si avvolge in mille versi, e produce quello stupendo disegno che noi ammiriamo nel cosmo.

Nelle operazioni della mente ci apparisce dipoi chiaro quell'agire secondo un fine, che ci rimane velato e nascosto in ogni rimanente del processo cosmico.

La divinazione che incontriamo nella natura ci rivela la sapienza divina, come quel termine ove fa capo la divinazione medesima, e onde si dirama da per tutto come tanti raggi che partono da un centro solo.

Tutte le cose fornite della virtù divinante sono, le une rispetto alle altre, esistenze separate, e *libere* in certo modo. La separazione è di fatto il primo grado, la prima forma e l'elemento della libertà. La divinazione governa e regola, ma non distrugge questa

libertà, alla quale soltanto hanno da imputarsi tutte le imperfezioni della natura.

Ne conséguita che due sono i grandi principj che governano il cosmo; quello della divinazione, e quello della libertà; l'ultimo de'quali è peraltro sottordinato al primo.

La libertà ci rappresenta la cosa sussistente, l'individuazione degli scolastici, dove che la divinazione è rappresentata dalle varie forme, leggi e forze che reggono quella libertà, e che, in concorrenza colla stessa libertà, assegnano a tutti gli esseri il loro posto nel cosmo.

La filosofia, quando non precipiti nell'idealismo o nell'identismo, quando non neghi cioè un mondo reale diverso numericamente dall' *io*, è condotta a ravvisare le leggi della natura o come resultanti da cieche e casuali forze da niuna ragione mosse, e potremmo dire che non hanno ragione niuna di essere, o pure come ordinate da una sapienza superiore. E, per conseguenza, dovrà risguardare le forme diverse che abbelliscono il cosmo o come alcune fra le infinite possibili combinazioni che si suppongono dovute agl'incontri

accidentali delle forze esistenti, o, in quel cambio, come un disegno sapientemente voluto.

Questi due opposti punti di vista si risolvono logicamente nei due seguenti sistemi: o in quello del *caso*, o in quello della *divinazione*.

Il sistema del caso, traversando i varj periodi della storia della filosofia, assunse diverse forme, procacciando di avvalorarsi sempre mercè gli acquisti della scienza; e si mostra oggi ammantato, per quanto può, della splendida veste che gli fornisce la seducente ipotesi Darwiniana della *elezione naturale;* la quale sembra confortare la mostruosa apoteosi dell'assoluta ignoranza. Ed in vero, le pretese minime *accidentalità* organiche e psichiche, le quali, cumulandosi in grazia della concorrenza vitale e del principio di eredità, trasformerebbero profondamente in lungo corso di secoli le specie, escludono al tutto l' influenza dell' *idea* nell' evoluzione cosmica.

Come gli eccessi della scuola Eleatica partorirono l'atomismo ateo di Leucippo e Democrito ne' tempi andati, così le esorbitanze della recentissima scuola tedesca, se-

gnatamente di Fichte, Schelling, ed Hegel, dettero animo al materialismo dei Moleschott, Büchner e compagni.

La reazione della scuola positivista fondata da Augusto Comte contro la metafisica, ottenne, non ha guari, un inaspettato credito giustificato in parte dalle intemperanze dei metafisici, i quali ebbero la stolta audacia di provarsi a creare *a priori* il cosmo, onde le menti vennero remosse dagli studj sperimentali.

Non pertanto la pretesa della scuola positivista di non oltrepassare i fenomeni mentre ne stabilisce le leggi, è una stranissima illusione; dacchè le leggi de' fenomeni, per quella stabilità che loro è propria, non possono provenirci dai fenomeni stessi. Senza il concorso delle facoltà, delle tendenze e delle naturali credenze, che oltrepassano l'esperienza de' sensi, non potrebbesi nè comprendere nè formulare le leggi medesime.

I sensisti i più esclusivi non possono impugnare che gli organi de' sensi precedono l'esperienza e la preparano in certo modo. Il non tener conto di questo fatto, accogliendo i fenomeni che ci vengono somministrati dai

sensi come se nulla di rilevante precedesse la loro manifestazione, ed ordinarli quindi in leggi senza valutare minimamente l'altro fatto notevolissimo della credenza, ci rende accorti come quei filosofi si lascino dominare da' sistemi preconcetti, e s' illudino facilmente. I sensisti più moderni si rassomigliano assai agli antichi sofisti, e le loro conclusioni fenomeniche si accostano, se non al tutto per la forma per la sostanza certo, a quelle dei Protagora e dei Gorgia.

Dopo quanto si è scritto intorno ai principj che regolare debbono la filosofia, e con non troppo successo, dovrei peritarmi non poco nello scendere io pure nello stesso pericoloso arringo. Se non che lo sgomento mi vien meno ogni qual volta io consideri che se l'umanità fu abile di proseguire il suo cammino nonostante l' imperizia e l' insufficienza de'suoi vantati nocchieri, segno è che havvi un nocchiero invisibile che a insaputa di lei la conduce; e questo non può essere altrimenti rappresentato che dal principio universale della divinazione, cardine del mio sistema.

INTRODUZIONE

Capitolo I.

Del Metodo.

Il metodo che si adopra per ordinare ed accrescere le nostre conoscenze non può essere arbitrario. Vico disse che « per vedere il tutto si dee considerare per tutti i rapporti che una cosa può avere con altre cose dell'universo » (1). E Cartesio osservò giustamente che « la diversità delle opinioni dipende da ciò che noi conduciamo le nostre idee per diverse vie, e non consideriamo le cose medesime » (2). Ad ogni modo, come afferma il

(1) *Lettera al Solla.*

(2) *Methode*, Part. I.

Mamiani, « il metodo non viene altrimenti inventato dagli uomini, bensì viene da natura insegnato a ogni generazione d' intelletti, e per ogni forma di studj, e perciò naturale è chiamato con giusto titolo » (1).

Il metodo Cartesiano di cui menossi tanto strepito, fu certamente vantaggioso per demolire alcuni pregiudizi inveterati della scolastica; ma quanto all'edificare non produsse quegli utili resultati che il suo autore si riprometteva movendo da un dubbio artificiale che lasciava l' *io* interamente isolato nell'universo.

Il primo fatto che avvertiamo in ordine alla conoscenza è l'atto di credenza. Noi principiamo dall' *io credo* e non dall' *io penso.*

La necessità di consultare i fatti l'esperienza e la natura non fu riconosciuta da tutti i filosofi, e saviamente il Romagnosi dice: « Per una cieca abitudine trasmessa da secolo in secolo si entra *ex-abrupto* nel regno invisibile della mente e del cuore umano, per ricercare la causa di fatti non ancora noti-

(1) *Rinnovamento*, Part. I, Cap. 1.

ficati. La natura offre tutti i giorni agli occhi nostri una specie di modello della sua economia circa il sapere umano, e noi lo trascuriamo per affrontare digiuni il gran mistero » (1).

La filosofia detta *positiva* presume di poggiare sul positivo, e si lusinga di avere scoperta la sola via che conduce al vero. Ma essa è pregiudicata fino da'primi passi, imperocchè è affatto impossibile di stabilire qualche cosa di positivo senza legittimare prima la nostra conoscenza. Il ridursi a quello che gli scettici domandano fenomeno o apparenza, il trasformare questa in fatto, ed appellare *positivo* questo fatto, torna lo stesso che evitare e non sciogliere la questione.

Il filosofo nell'adoprare l'istrumento dell'intelletto e della ragione difetta dei mezzi acconci per verificarne l'idoneità, a differenza di quello che fa il naturalista, per esempio, che prima di adoperare il microscopio si assicura se sia ben diafano, incoloro, senza difetti alla superficie e nell'interno per ser-

(1) *Suprema economia dell'umano sapere*, Part. II, § 28.

virsene con piena fede. Il filosofo, all'incontro, deve aggiustare fede ai suoi istrumenti senza esame, e cotal fede gli è concessa gagliarda, irresistibile dalla natura. Onde ci balza tosto agli occhi un fatto mirabilissimo, che ci lascia intravedere il principio della divinazione.

Movendo da un fatto di divinazione, il metodo veramente naturale non può altrimenti che rimanere consentaneo al fatto medesimo.

Il procedimento particolare che mi ha condotto al sistema della divinazione si può tradurre nelle seguenti regole: 1.ª considerare non solamente tutti i dati cogniti del problema, ma indagare se altri ve ne possono essere d'incogniti; 2.ª non eliminare i possibili dati incogniti se non quando i cogniti rendano piena ragione de' fatti; 3.ª immaginare sempre una incognita laddove apparisca che col meno si consegua il più.

Ove senza altra considerazione vogliasi in filosofia attenersi ai soli dati cogniti si cade inevitabilmente o nel sensismo o nell'idealismo.

Le qualità dell'incognita si possono arguire considerando quello che manca nella parte cognita affinchè si compia una specie di equazione fra la causa ed il resultato che apparisce.

Allorchè nessuno dei dati cogniti ci abilita a sciogliere il problema, anzichè negare il fatto, alterarne il resultato, o darsi in preda allo scetticismo, dobbiamo supporre una incognita, le cui proprietà riesciranno tanto meno ipotetiche quanto più universale ci si mostrerà il dato incognito cui quelle proprietà appartengono. Nel caso nostro l'incognita è divenuta il principio universale della divinazione.

Un paragone chiarirà forse meglio la mia idea, ed il metodo che suggerisco ed ho praticato. Tizio ed io ci troviamo insieme in una barca: egli remiga mentre io governo il timone, di cui Tizio ignora al tutto l'ufficio e gli effetti. Senza che egli se ne accorga io vado correggendo di continuo i difetti del suo remigare, ondechè, nonostante la sua imperizia, arriviamo là dove ci eravamo proposti di pervenire. Or bene, Tizio giudicando

l'effetto conseguìto coi dati solamente a lui cogniti; o affermerà che fu tutta opera dell'abilità sua, e descriverà in tal caso per filo e per segno ogni suo movimento come resultato unicamente della sua volontà; o riconosciuta la sua propria insufficienza negherà qualsiasi relazione tra il remigare e la direzione tenuta dalla barca, considerandola come semplice coincidenza.

Questi falsi giudizi si formano in Tizio perchè non si è accorto di avere involontariamente obbedito alla mia manovra. In che difettano i suoi ragionamenti? In questo che egli non doveva limitarsi ai dati cogniti prima di avere eliminata ogni altra influenza incognita. Se Tizio avesse, invece, bene considerati i dati cogniti, ed avesse potuto argomentare che secondo il modo suo di remigare non poteva al certo dirigere la barca ove desiderava, si sarebbe potuto accorgere dell'esistenza di una forza incognita che lo correggeva; e conforme alle leggi della dinamica e della composizione delle forze, avrebbe, fino ad un certo punto, potuto riconoscere la influenza di qualche cosa di analogo al timone.

Prima peraltro di occuparsi della incognita fa d'uopo avvertire tutti i dati cogniti e necessari alla soluzione del problema, nonchè le loro relazioni. Ed è perciò che volendo indagare come si pervenga alla conoscenza della realtà cosmica non basta racchiudersi nell' *io*. E non basta anco esaminarne le facoltà quando funzionano, ove non si consideri tutto quanto si annette alle facoltà medesime. Brevemente, necessita osservare l'uomo non solo come pensante, ma come operante altresì, e con tutto il corredo degli organismi, degl'istinti, degli appetiti e passioni; e non già l'uomo nell' isolamento, ma in società coi suoi simili. E per acquistare maggior luce, dobbiamo paragonare l' intelligenza umana coll' istinto e l' intelligenza degli altri animali, e finalmente con ogni altro movimento che possiamo incontrare nell'universo. Lo studio dello spirito umano separato dalla natura, o, come suol dirsi, il metodo puramente psicologico, condusse i filosofi allo scetticismo ed all' idealismo. Il mondo esterno rimase sempre per costoro un enigma abbandonato all' istinto. Altri filosofi con ingegnose ipotesi,

ma arbitrarie, tentarono di afferrare il mondo esterno col metodo ontologico, ponendo *a priori* la realtà obbiettiva dell'essere; ma chi più, chi meno, cadde nel panteismo, o identità assoluta.

Il metodo deve uniformarsi all'assioma che « una cosa non può trovarsi che là dove ella è ». A questo non posero mente quei filosofi che cercarono la realtà obbiettiva della conoscenza nell'*io* isolato, e indipendente da un essere superiore.

La *legge economica*, che il metodo naturale è portato a rispettare, ci suggerisce che la natura adopra sempre le vie più semplici, e che dal semplice va al composto, e non viceversa. Ora, l'esperienza presenta una infinità di fenomeni, i quali costituiscono, per certo rispetto, un linguaggio che fa d'uopo intendere. È un linguaggio di relazioni, che si risolve, come vedremo, secondo la più accurata analisi, in cinque elementi, che chiamai i cinque elementi cosmici. Da questi cinque elementi nasce una varietà infinita di combinazioni. Ora, non sarebbe conforme all'economia della natura (lasciate tante altre

ragioni che militano per la nostra opinione) che dall'esperienza stessa ci fossero rivelate le nozioni dei cinque elementi; imperocchè oltre il tempo prezioso che si perderebbe per acquistarle, e chi sa anche come, sarebbe un procedere con mezzi complicatissimi per conseguire il semplice. Vediamo parimente che la natura non aspetta a formare l'occhio nel momento che ci troviamo al cospetto della luce, nè lo fa produrre da questa. Bensì la differenza de'colori, il loro avvicendarsi ec., si apprende di mano in mano coll'esperienza, perchè si tratta di cose non prevedibili, o sottratte alla previsione per economia appunto; mentre la luce in sè, per la sua invariabilità fu lasciata prevedibile. Così tutte le vicende de' fenomeni, nelle infinite loro combinazioni, perchè non prevedibili si conoscono mediante l'esperienza. È oltremodo conforme all'economia, che tutto ciò che è variabile, contingente, ci sia comunicato dal di fuori, intanto che ciò che è costante, ed è condizione necessaria del variabile, ci pervenga per divinazione. Che necessità si troverebbe nel farci apprendere il costante da ciò che è va-

riabile? Il costante è dato, ed il mutabile vi s'informa come occorre nei germi degli esseri viventi, ne'quali il tipo è dato, innato, inserito in quella poca materia che compone il germe stesso; ma la materia che deve contribuire all'accrescimento dell'essere proveniente dal germe, sia un uomo, o una querce, o un elefante ec., viene dal di fuori.

Oltre la *legge economica* dobbiamo prendere in considerazione la legge che mi piace chiamare *della dignità del fine*. Secondo questa legge, vacillano quei sistemi che riducono la conoscenza e la credenza ad una mera fenomenologia, quasichè la natura abbia per fine un giuoco fanciullesco di fantasmagoria. La conoscenza e la credenza rispondono alla volontà, all'azione, e quindi alla realtà esterna. Non è possibile separare la teoria dalla pratica; e tutto l'acume del Kant non valse a conciliare le due ragioni (teorica e pratica) dappoichè partì con la sola scorta della *ragione teorica*. Tutto ci dimostra nell'universo che l'operare precede il conoscere. I vegetabili operano e non sentono; alcuni animali ope-

rano e sentono, ma non conoscono; nell'uomo stesso l'azione precede cronologicamente la cognizione.

L'analogia, adoperata con cautela, è una risorsa importante per vedere più innanzi in molte cose. Gli esseri inferiori ci rivelano dei fatti che nei superiori sono difficili o impossibili a studiarsi. Per esempio, osservando come alcuni animali, tostochè vengono alla luce, camminano e mostrano distinguere le distanze, concludiamo che ciò non può derivare dall'esperienza, e che le nozioni, comecchè imperfettissime dei corpi, del moto ec., senza cui non può esercitarsi la volontà, non vengono originate da operazioni empiriche della mente.

Il metodo non fa miracoli, perchè il metodo non oltrepassa l'istrumento che adopera. E l'istrumento non dà più di sè stesso, e non contiene di più di quanto può contenere. Per conseguenza non si può dedurre nulla più di quanto è contenuto nella premessa, salvo il caso che la premessa sia relativa, e contenga quindi se non effettivamente, potenzialmente più di quello che apparisce. Così

per esempio, conosciuto che $\frac{1}{4}\, x = 5$, se ne deduce che $x = 20$.

Il metodo razionale, quello che adopera esclusivamente l'istrumento della ragione, o, che torna lo stesso, il principio d'identità e repugnanza, non può a meno di condurre la mente al *monismo*, imperocchè gli è forza distruggere tutto quanto poggia sull'analogia, e quindi tutto ciò che forniscono i sensi e l'intelletto. La dialettica è pericolosa appunto perchè non dà peso che all'istrumento razionale.

Gli Eleatici che misero in gran voga la dialettica, si avvennero, come ognun sa, nei più strani paradossi. Platone seppe mitigare peraltro quella dialettica, ed Aristotile anche maggiormente; ma ne'tempi moderni l'Hegel la ricondusse all'esagerazione, deducendone delle conseguenze le più stravaganti e contrarie al senso comune.

Il metodo grettamente empirico, il quale poggia sopra l'analogia, disconosce, per contro, l'assoluto, ed imprigiona la mente nel contingente e nel fenomenico, conducendo, come il metodo razionale ma per altra via, la mente medesima al *monismo*.

Il metodo vuol essere ad un tempo ed empirico e razionale, affine di rispondere giustamente all'economia dello spirito umano.

Se col nostro metodo si perviene a stabilire il principio della divinazione, si è perchè cotesto principio trovasi, come già avvertimmo, contenuto implicitamente nel metodo, o, in altri termini, perchè il metodo stesso è una divinazione. Il metodo sperimentale, o di osservazione, è quello che in filosofia, come in ogni altra scienza conviene maggiormente, purchè venga temperato dalla ragione, e comprenda tutte le attinenze del fatto osservato. Il fine suo è quello di investigare i fatti e le loro attinenze, aggrupparli e subordinarli sempre a fatti più generali, finchè si pervenga ad un primo fatto che gl'illumina tutti.

L'osservazione de' fatti non può peraltro farsi a capriccio ed arbitrio. Non basta un'analisi meccanica; chè se ciò bastasse tutti si renderebbero capaci della scienza medesima e della stessa comprensione. Necessita analizzare non soltanto secondo la *lettera*, ma altresì secondo lo *spirito*. Una scuola recente di sofisti ha preso il vezzo di esami-

nare le cose come *cose morte*, onde il resultato fu una filosofia *morta*, come è quella dei così detti positivisti. Che si direbbe di colui che volendo analizzare la Divina Commedia, la esaminasse minutamente secondo il costrutto grammaticale e la semplice successione delle idee? Sarebbe egli mai possibile in questa guisa di afferrare e comprendere le sue bellezze poetiche? È mestieri adunque considerare le cose altresì secondo lo spirito loro; ma a quest'effetto abbisogna nella mente come di un regolo a cui ragguagliare le cose che si osservano. Questo regolo lo possediamo tutti, più o meno perfetto secondo la forza dell'ingegno, ed è perciò che non tutte le analisi riescono, presso i varj individui, del pregio medesimo. Un tale arabo, che per la prima volta intervenne al teatro, interrogato circa il dramma che vi si era rappresentato, rispose che egli aveva veduto *muraglia andar, e muraglia venir.* Quanti veggono allo stesso modo il gran dramma dell'universo!

Alcuno potrà obbiettarmi che, mediante l'esperienza, non può formarsi l'idea dell'as-

soluto. Ciò è verissimo; ed io affermo che noi possediamo questa idea, sebbene non formata dall'esperienza. L'esperienza e la scienza che ne è il resultato non fanno che attestare questa idea, e legittimarla col principio supremo della divinazione.

Si noti bene ch' io non ammetto l' *intuizione* dell'assoluto, cioè quella visione dell'assoluto che mostra la realtà del suo oggetto da sè medesima. Io noto il *fatto* dell' idea dell'assoluto: esso fatto è innegabile; si potrà reputare un inganno, un' illusione, ma giammai impugnarlo. Io noto ugualmente il fatto dell' idea estetica e morale; quanto poi alla corrispondenza di queste idee colla realtà, la deduco scientificamente dal principio universale della divinazione. Beninteso peraltro, che anche senza cotale operazione scientifica e logica, noi crediamo all'assoluto inconsapevoli, come crediamo alla realtà del mondo esterno prima che i filosofi tentino di dimostrarla.

Noi adunque non porgiamo una dimostrazione *assoluta* dell'assoluto; ma in quali sistemi trovasi cotale dimostrazione? Saremo adunque scettici? No davvero. Lo scetticismo

non conclude rigorosamente la negazione del l'assoluto dalla premessa della mancanza di dimostrazione assoluta. La dimostrazione, o meglio la legittimazione che ne daremo, per i suoi caratteri eminentemente scientifici è sufficiente. Una dimostrazione assoluta, ove fosse possibile, ci trasporterebbe in seno al Creatore per afferrare in esso il mistero della divinazione.

Ci si conceda per un istante il nostro principio della divinazione. Or bene, in che altro modo sarebbe possibile di riconoscerlo se non mediante il metodo da noi tenuto? Col metodo psicologico, coll'esame de' soli fatti di coscienza, non illuminati punto dai fatti cosmici sperimentali, si potranno discernere le varie credenze dell'animo, ma come modificazioni dell' *io*, come soggettive interamente; onde riuscirà impossibile legittimare scientificamente la realtà esterna del loro oggetto. Chiamate pure intuizioni, istinti, evidenze, ispirazioni queste credenze, esse non acquisteranno nessun valore rispetto al *fuor di me*. Col metodo ontologico si parte invece da un'ipotesi punto giustificata scientificamente, ed am-

messa solo per comodo, onde che il nodo è tagliato anzichè sciolto.

Col nostro metodo l'indagine dei fatti di coscienza non ci vieta di esaminare altresì e contemporaneamente i fatti cosmici. I quali ci porgono quel principio che serve poi a conciliare il gran dualismo tra l'*io* ed il mondo esterno.

Il principio della divinazione non può incontrarsi limitando l'indagine al solo *io*; e per trovarlo fuori dell'*io*, bisogna dapprima ammettere ipoteticamente la realtà del mondo esterno quale ci viene suggerita dalla credenza. Riconosciuto che il principio della divinazione è quello che rende meglio ragione de' fatti cosmici e psicologici, si converte in scienza quello che prima era dato solamente come ipotesi.

Il principio della divinazione posto a capo dello scibile risponde ad un tempo ed alla credenza ed alla ragione. Alla credenza che ci rivela il dualismo, e lo difende efficacemente contro i ripetuti e violenti assalti dello scetticismo e del panteismo: alla ragione che non può riposare se non che nell'unità,

e nell'assoluto che è in cima della ragione medesima. Soddisfa altresì allo scibile, perchè esso principio è figlio della osservazione, resultato di un procedimento scientifico, ed è anzi la sintesi ultima dello scibile.

Nel proporre il principio della divinazione io non ho inteso di penetrare nel magistero suo. Ad un primo incomprensibile è forza pervenire; la nostra natura contingente lo esige; anzi ciò prova la nostra contingenza, ed è questo un argomento di rinforzo alla necessità della divinazione.

Ma questo primo incomprensibile in sè diviene luce pertanto ai fenomeni secondi, ed è luce tanto più splendida perchè li domina e li contiene tutti. Il che gli conferisce un valore veramente scientifico.

Ho fatto cenno sin qui di alcune regole di cui mi sono giovato nel mio assunto. Quanto al modo tenuto per comunicare i miei pensieri al lettore, e per infondere in esso la convinzione che regna nell'animo mio, non so se io abbia tenuta la strada la più conveniente.

Capitolo II.

L'io ed il mondo esterno.

Fu già detto da Aristotile e chi sa da quanti altri prima di lui, che non si dette mai un segnalato ingegno senza un briciolo di follia. Cicerone (1) asserì che non v'ha nulla di tanto assurdo che non sia stato detto da qualche filosofo. Reid poi (2), come se ciò fosse poco, nominò addirittura *follia filosofica* la condizione mentale di quei filosofi che abbandonano il sentiero del senso comune. Il Condillac (3), attribuendo le stravaganze de'filosofi alla vanagloria, disse che i filosofi « amano meglio un'assurdità che immaginano, di quello che una verità che tutto il mondo riconosce ».

Una delle materie che porse occasione alle maggiori stranezze, e che fece più chiara la

(1) *Divinat.*, Lib. I.
(2) *Recherches sur l'entend.*, Cap. 7, Sect. 7.
(3) *Traité des animaux*, II Partie.

debolezza umana, e la necessità d'un maestro interiore, di una guida divina, è senza dubbio quella che riguarda la realtà obbiettiva del mondo esterno.

Chi non è iniziato negli studj filosofici non sa anco immaginare che vi siano degli uomini, e non reputati pazzi, che pongono in forse, o negano l'esistenza reale del mondo esterno. Il senso comune, che per combatterli non esce dal suo campo legittimo, resiste vittoriosamente a qualsivoglia assalto contro siffatta realtà che esso difende; ed i filosofi scettici ed idealisti si trovano condannati alla incoerenza, dovendo smentire nella pratica ciò che affermano nelle teorie loro.

La questione circa la realtà esterna fu agitata più profondamente nei tempi moderni. Royer-Collard (1) osserva che Cartesio fu quello che, concentrando ogni certezza nel fatto interiore della coscienza, ha posto i filosofi nella necessità di dimostrare l'esistenza del mondo materiale. Giova aggiungere peraltro che siffatta dimostrazione non è punto

(1) *Fragmens sur Mallebranche.*

richiesta dal genere umano prima di credere ad un di fuori.

Nel problema del mondo esterno, conforme il nostro metodo, avvertiamo tosto un *meno* che sembra contenere un *più*, vale a dire che nella conoscenza che ha l'*io* del *fuor di me*, apparisce un *meno* (l'*io*) che contiene un *più* (la conoscenza dell'*io* e del *fuor di me*); laonde o ha luogo un'illusione, o altrimenti nell'*io* deve giacere un'incognita che abbia attinenze col *fuor di me.*

Fino a tanto che non si dia un valore scientifico a questa incognita, il problema non può ragionevolmente essere risoluto.

La causa della divergenza fra i filosofi in risguardo alla realtà esterna, dimora nella diversità delle premesse onde muovono. Gli uni partono dal supposto che l'*io* non si trovi punto coordinato nè cogli organi del corpo, nè col mondo esterno, e giudicano, arbitrariamente, impossibile una facoltà acconcia a rivelarci la relazione dell'*io* col *fuor di me.* Gli altri pongono questa facoltà o in atto o possibile, appunto perchè pensano che l'*io* è coordinato coll'universo. Le due vedute diverse

intorno all' *io* non possono venire avvalorate *a priori*. Sono le conseguenze quelle che ci rivelano quale torni la più esatta e la più consentanea coi fatti. Considerato l' *io* nel primo aspetto, riesce al tutto impossibile, per quanti artifizii logici si adoperino, di uscire dal contenuto dell'*io* medesimo. Ne conséguita il *monismo* assoluto, la negazione del dualismo. Ora, cotale monismo, che equivale alla esistenza di sè solo nel mondo, come può anche essere difeso pubblicamente da qualche filosofo, senza dare il pazzo spettacolo di voler provare a chi non esiste, che egli solo esiste?

Cartesio, comecchè lottasse ad oltranza contro le dottrine peripatetiche, ne adottò sotto il nome di idee le *specie*, onde avvisò che noi non percepiamo immediatamente gli oggetti esterni, ma solamente ciò che li rappresenta nel nostro spirito. Egli fu vicino a coglier l' incognita che si nasconde nell' *io*.

In che modo Cartesio si assicura della realtà del mondo esterno? Mediante la veracità divina, non potendo la ragione ammettere un Dio ingannatore. Questa veracità peraltro in-

vocata solamente in un fatto particolare manca di ogni valore scientifico.

Malebranche considerò impossibile una comunicazione diretta dell'*io* col mondo esterno, laonde suppose nello spirito, come esseri interposti, le idee, le quali hanno la virtù di rappresentare le cose esteriori. Ma in che modo ci possiamo persuadere che le idee rappresentano realmente gli oggetti esterni? La veracità divina del Cartesio, considerata così in astratto, non sembrò sufficiente al Malebranche, ondechè ricercò una maggiore sicurezza nella rivelazione. Si è consultando la Bibbia, ove leggesi che Dio creò il cielo e mille creature, che scomparve il dubbio nell'animo suo (1).

Arnauld (2), il quale ha combattuto con tanto calore le idee rappresentative del Malebranche, e che opinò che tutte le nostre percezioni sono delle modalità essenzialmente rappresentative, si trovò nullameno d'accordo col suo avversario circa al difetto di relazione reciproca tra l'*io* ed il mondo esterno.

(1) *Entretiens metaphysiques*, 6me.

(2) *Des Vraies et fausses idees*, Chap. 5.

La querela di questi due filosofi si riassume in questo, che il Malebranche distinse la percezione dall' idea, scambiata colla realtà obbiettiva (da non confondersi con quello che intendiamo oggi per realtà esterna), laddove Arnauld considerò l' idea e la percezione come la medesima cosa, e nell' istesso tempo questa idea o realtà obbiettiva come l'oggetto immediato della percezione. Quanto alle cose fuori dello spirito, Arnauld volle garantirsi della loro esistenza mediante la veracità divina, ugualmente che Cartesio, e combattè l'esagerazione ed il vizio dell'argomento del Malebranche.

Locke (1) è imbarazzatissimo non meno de' suoi predecessori circa la conoscenza reale de'corpi, e non trovò nulla di meglio che definire questi corpi « collezioni d' idee semplici colla supposizione d'un soggetto al quale appartengono ». Locke peraltro non si cura punto di ricercare il principio che lo assicuri della realtà esterna; e si consola pensando che se tutto è un sogno come pretendono gli

(1) *Essai sur l'entendement*, Liv. II, Chap. 13.

scettici, deve essere parimente un sogno la felicità e la miseria. A noi basta sapere, egli dice, che la certezza riguardo al mondo esterno, « ha lo stesso valore che la nostra felicità e la nostra miseria, due cose oltre le quali non abbiamo verun interesse rispetto alla nostra conoscenza ed esistenza » (1).

D'Alembert giudicò meglio la difficoltà, e nel suo *Discorso preliminare* dell'Enciclopedia notò l'impossibilità di comprendere il passaggio tra la sensazione e l'oggetto che l'occasiona; onde dichiarò che « non v'ha che una specie d'istinto più sicuro della ragione medesima che possa farci valicare un sì grande intervallo ».

Condillac credette che il tatto fosse abile a superare il suddetto intervallo. « La sensazione di solidità è la sola che costringe l'uomo ad uscire fuori di lui » (2). La pretesa sensazione di solidità non è una sensazione semplice, come pensava il Condillac, ma è mista colla nozione di forza e resistenza che suppone già il *di fuori*.

(1) *Essai*, Liv. IV, Chap. 2.

(2) *Extrait du traité des sensations*.

Berkeley riconobbe la debolezza degli argomenti de'suoi predecessori, e non rifuggendo dalle logiche conclusioni che scendono dal supposto che la comunicazione dell'*io* col mondo esterno debba essere immediata o non sussistere, pronunziò che noi non conosciamo altro cosmo se non quello che ci è dato dalle nostre sensazioni. Fuori adunque del nostro spirito non v'hanno oggetti materiali, e se vi sono non possiamo in alcun modo conoscerli.

È curioso che Berkeley, con questo suo strano sistema, s'immaginò di rispondere al senso comune.

Leibnizio si avvicinò non poco all'opinione di Berkeley negando che i movimenti dell'animo provenissero dal di fuori, onde ammise un *automatismo spirituale* per cui tutte le nostre idee provengono dall'attività dell'animo stesso, per una spontaneità rispetto a sè medesima, e ad un tempo con una perfetta *conformità* colle cose di fuori (1).

Questa ipotesi scende ragionevolmente dalla premessa di Leibnizio, vale a dire che

(1) *Nuovo sistema della natura ec.*

non sono immaginabili se non che tre sistemi di comunicazione fra le sostanze: 1.° quello dell'influenza reciproca, che è il volgare; 2.° quello d'un assistente perpetuo che rappresenta in una sostanza ciò che avviene nell'altra, ed è il sistema delle cause occasionali; 3.° quello dell'accordo naturale fra le sostanze, come fra due orologi. Ma v'ha un quarto sistema, che è appunto quello che io svolgo in questo Saggio, ed a me sembra il più consentaneo con l'ordine cosmico. Conforme questo quarto sistema si pone contro il 2.° ed il 3.° dei suddetti sistemi l'influenza efficace e immediata di una sostanza verso l'altra, intanto che si nega contro il 1.° che questa influenza basti sola a rendere ragione della credenza nella realtà esterna, e giustifichi l'opinione che riduce ogni nostra conoscenza a puri fenomeni soggettivi.

Eulero sdegnò di sottilizzare tanto, e si contentò di osservare che la convinzione circa l'esistenza dei corpi esterni « è una delle principali leggi della natura, e che noi ne siamo convinti quantunque ignoriamo assolutamente le vere ragioni, e che siamo ben

lontani da poterle spiegare in modo intelligibile » (1). Egli allega altresì l'esempio del cane, il quale quando abbaia contro di me non dubita punto della mia esistenza.

Hume andò più oltre che Berkeley. Egli negò non solo la materia, ma eziandio lo spirito, riducendo ogni cosa a gruppi di sensazioni e di pensieri. Rivolse principalmente i suoi assalti contro i principj di efficienza e di sostanza, dimostrando che essi non ci vengono punto forniti dall'esperienza. Per la qual cosa li ripudiò, senza volere indagare se avessero altra origine, onde attingessero uguale autorità che dall'esperienza. Nullameno nella pratica si aggrappò a certe abitudini ed istinti che non apprezzò in proporzione del servizio che gli rendevano.

Il P. Buffier fu de' primi che dasse la debita importanza al senso comune. Fra le verità che egli raccoglie dal senso comune, havvi quella dell'esistenza di altri esseri fuori dell'*io*. Ma che autorità possiede il senso comune, ove non voglia scambiarsi la irresisti-

(1) *Lettres à une princesse*, Partie II, Lett. 49.

bile sua potenza nell'animo nostro coll'autorità sua legittima? La irresistibilità rispetto ai dettami del senso comune non venne negata anco dagli scettici, i quali per altro non ne inferirono perciò la loro verità.

La scuola scozzese rappresentata da Reid, Dugald Stewart ec. ricorse parimente al senso comune. Il quale, secondo loro, ci attesta che fra il mondo esterno e l'*io* non s'interpongono punto, come esseri intermediarj, le idee; bensì noi percepiamo immediatamente gli oggetti esterni. La percezione è accompagnata dalla credenza irresistibile nell'esistenza reale e presente dell'oggetto percepito. « Che si vuole che io pensi, dice Reid (1), di questa credenza istintiva? Io sono costretto a riguardarla come uno dei più rilevanti doni della natura ». La percezione immediata senza un *tertium quid* concentra ogni autorità nella percezione stessa. « Quando la percezione, dichiara parimente Reid (2), comanda la nostra convinzione, la sua autorità è in sè medesima; essa rifugge dall'appoggiarsi su

(1) *Recherches sur l'entendement*, Chap. 6, § 20.
(2) *Essai sur les facultés etc.* Essai II, Cap. 5.

qualsiasi ragionamento ». Ed altrove (1) egli dice: « Io adotto quello che il senso comune ed i miei sensi m'ispirano, senza altra garanzia che la loro autorità ».

Un simile modo di acquetare l'animo nostro può bastare a chi voglia ciecamente abbandonarsi alla natura, ma non ad un filosofo, il quale ove non trovi di meglio deve confessare per lo meno con Hamilton che « l'esistenza considerata assolutamente in sè medesima è per noi uguale a zero » (2).

Ma è egli poi vero che il reale oggetto esterno sia l'oggetto immediato della percezione? Lo stesso Reid pare che ne dubiti, conciossiachè parla di una certa *suggestione* propria delle sensazioni. Ora, la suggestione esclude l'immediatezza. Ad ogni modo, niuno pensa che lo spirito esca fuori di sè, nè in grazia della percezione nè per altra operazione; onde l'oggetto immediato della percezione non può trovarsi altrove che nello spirito, e quindi vuol essere distinto dal reale oggetto esterno.

(1) Ivi, Cap. 14.

(2) *Fragmens de philosophie*. Reid et Brown.

La costituzione della nostra natura ci obbliga a indovinare cotesto oggetto; ma la divinazione non deve limitarsi a questo fatto unicamente, chè altrimenti riuscirebbe di niun valore di fronte alla scienza.

Tutte le spiegazioni circa alla nozione che abbiamo del mondo esterno tratte dal senso comune, dall'esame de'fatti di coscienza, e simili, che mantengono il dualismo senza conciliarlo, sia mediante l'identità, sia con un termine mezzano, si riducono ad affermare nulla più che una necessità particolare della nostra natura; nè valgono gli argomenti dei Cousin, Boscowich, Bouterwieck, Iacobi ec. a conferirle un valore scientifico, o vogliam dire, universale.

Nel consultare la coscienza v'incontriamo la credenza al *fuor di noi*, ma non la soluzione della grave difficoltà del come possiamo trovare nell'*io* più di quello che parrebbe dover contenere.

Kant si lusingò di evitare lo scetticismo di Hume distinguendo il mondo reale dal fenomenale. Egli si studiò di assicurare questo, e abbandonò il mondo reale o dei *noumeni.*

E si spinse tant'oltre, insino a sostenere che le leggi dell' intelletto s' impongono ai fenomeni, e quindi alla natura quale ci apparisce. Ogni nostra certezza egli derivò dalle leggi della costituzione mentale, onde la certezza è umana, subbiettiva, e non oltrepassa le forme stesse della mente. La confutazione di queste idee esposte nella *Critica della ragione pura* da Kant, si trova nella *Critica della ragione pratica* dell'autore medesimo; conciossiachè ivi è costretto a supporre la realtà del mondo esterno, o noumenico, per salvare la volontà. Si consola peraltro pensando che una realtà unicamente pratica nulla aggiunge alla conoscenza degli oggetti, o alla conoscenza che la ragione pura può avere della natura di cotesti oggetti (1). È manifesto che Kant nella sua *Critica della ragione pura* si propose di rifiutare qualsiasi soccorso estraneo alle forze inerenti al nostro spirito. Da questo lato l'opera di Kant è preziosissima a studiarsi, tanto maggiormente che volendo fuggire le conseguenze della sua

(1) *Ragione pratica*, Parte I, Lib. 1, Cap. 1.

filosofia, forza è ricorrere a quel principio che ho domandato della *divinazione*.

Non avendo potuto investigare come possiamo affermare un mondo esterno al tutto diverso e indipendente da noi, alcuni filosofi, anzichè studiare di sciogliere l'arduo problema, lo soppressero affatto, negando il dualismo fra l'*io* ed il di fuori.

Fichte tolse di mezzo i *noumeni* di Kant, i quali, per verità, menavano un'esistenza meschina assai e problematica, e proclamò l'identità dell'*io* col *fuor di me*. Non pertanto egli nel *Destino dell'uomo* attribuì alla credenza la virtù di rivelarci la realtà esterna, e dichiarò che il mondo esterno è per noi l'oggetto del dovere; sicchè, come Kant, egli desume la realtà del mondo esterno dalla necessità del principio morale. Ma cotesto mondo, secondo Fichte, non cessa di essere una creazione dell'*io*.

Con Fichte incominciò ne'tempi moderni una lunga serie di attacchi contro il senso comune, il quale rimase incrollabile nonostante l'ardire e l'ingegno de'suoi avversarj.

Schelling (1) considera la credenza che vi siano delle cose fuori di noi come il pregiudizio fondamentale a cui si riferiscono tutti gli altri. Cotale pregiudizio ei lo riguarda peraltro come innato e primitivo.

Hegel, come Schelling, pose l'identità assoluta, ma la determinò nell'*idea*.

Renouvier (2) negò l'esistenza delle *cose in sè* indipendenti da ogni rappresentazione. Il criterio numerico adoperato abusivamente lo condusse a respingere tutto ciò che non sia una semplice apparenza, un fenomeno.

Vacherot (3) rifiuta i noumeni di Kant, e non conserva invece che i rapporti e le leggi dei fenomeni. L'*oggettività* dell'esperienza semplice non risiederebbe che in questi fenomeni. Rimane a sapersi se questi rapporti dei fenomeni non sono essi medesimi fenomenali. Sicchè per dichiararli oggettivi, come appariscono, occorre ben altro che una distinzione verbale fra sensazione e percezione. I rapporti, le leggi non sono per natura loro

(1) *Système de l'idealisme transcendental*, Introd., § 2.

(2) *Prémier essai*, § 15.

(3) *La metaphisique et la science*, Tome II, pag. 140 ec.

necessariamente *oggettivi*, oggettivi intendo come esistenti separati dall'*io* che li percepisce. Se essi rendono oggettiva la conoscenza, ciò accade non in virtù di loro stessi, che in ultima analisi non sono che segni, bensì in grazia dell' interpetrazione loro. La quale interpetrazione ove ha luogo non può farsi che per divinazione. Come che sia i rapporti serbano la realtà de' termini che li producono.

I filosofi italiani, inclinati poco all'astrazione, non dettero gran peso al problema circa la realtà del mondo esterno.

Il Rosmini coll' idea dell'essere possibile, innata, pretese afferrare questa realtà; ma il suo sistema, come quello di Kant, conduce logicamente all'idealismo.

Il Mamiani, per sfuggire l' identità fra l'*io* e il mondo esterno, e per non incorrere, dall'altra parte, nella loro separazione assoluta, immaginò « uno stato mezzano e reciproco di due subietti o di più, il quale non gl' immedesima e unifica, e nemmanco li tien separati; ma unifica in tutto o in parte alcune espansioni, se posso dire, ed esplicazioni di

loro potenze » (1). Questo stato mezzano è un prodotto immaginoso che non ha riscontro alcuno nella natura; e ad ogni modo non rende ragione della nostra credenza rispetto a qualche cosa di reale oltre il congiungimento supposto.

Augusto Conti insiste in quasi tutte le sue opere sul fatto della *relazione*, che è il cardine della filosofia. Il che è vero; ma la difficoltà giace nel legittimare la nostra credenza intorno la relazione medesima.

Stuart Mill (2) si ripromette col metodo psicologico di spiegare la nostra credenza nel mondo esterno. Egli si basa sull'associazione delle idee, e non oltrepassa mai le sensazioni. Giova avvertire che l'associazione delle idee è il fondamento di una recente scuola di filosofi capitanata da Stuart Mill, Alessandro Bain, Herbert Spencer, Littré, Taine ec. L'errore di questa scuola consiste nel considerare la legge di associazione come causa prima delle idee, laddove essa legge è un

(1) *Meditazioni Cartesiane*, 4.

(2) *Philosophie de Hamilton*, Chap. XI.

mezzo adoperato dall' intelletto, e subordinato, come vedremo, alla facoltà analogica. L'associazione non crea un significato, ma ne è l'espressione. Associate quanto vi piace verde ed agro non conseguirete mai un significato. Se riesce comprensibile l'associazione del rumore con il colpo di martello, si è perchè nella mente trovasi già potenzialmente la nozione di efficienza. L'associazione, ad ogni modo, presuppone sempre il dualismo di sensazioni, fra le quali non è più agevole a conciliarsi di quello che fra l'*io* ed il di fuori. Stuart Mill sostiene che vi sono delle associazioni generate dall' ordine delle nostre sensazioni, e delle nostre reminiscenze di sensazioni, le quali producono inevitabilmente la credenza nel mondo esterno, e la fanno comparire come intuitiva. Se fosse questa una spiegazione, non sarebbe che quella d'una illusione.

L'*esteriorità* è per Stuart Mill *la possibilità permanente d'una sensazione.* Noi rechiamo, egli dice, con noi le sensazioni; ma quando mutiamo luogo non ci seguono più le sensazioni, bensì solamente la loro possibilità, la

quale persiste fino al nostro ritorno nel luogo medesimo, ove proviamo di nuovo le stesse sensazioni. Ma in che modo questa possibilità permanente può ragionevolmente supporsi senza un *substrato?*

Lo stesso Stuart Mill si trova assai imbarazzato, e lo confessa, nell'ammettere la sussistenza di altri spiriti simili al nostro, i quali dovrebbero essere, conforme la sua dottrina, nulla più che serie di sentimenti. Riesce veramente strano a pensare in che modo, dacchè non esistono che gruppi di sensazioni, queste si aggruppino sempre secondo l'ordine medesimo, per formare ora un albero ora un cavallo ec. Egli non erra nel considerare il cosmo, quale ci apparisce superficialmente, un cosmo fenomenico, vogliam dire come costruito colle nostre sensazioni, onde che esso nasce e muore con noi; ma s'inganna nel chiudere gli occhi dinanzi al fatto che tutti gli uomini non solo, ma gli animali inferiori altresì mostrano di oltrepassare questo cosmo soggettivo, come fosse il *segno* d'un cosmo ultrasensibile. Onde tanto più strano riesce il pensare che la filosofia possa acque-

tarsi in siffatta fantasmagoria, in questo puro monismo. Vero è che dal fenomeno non ci si libera che col principio della divinazione.

È adesso un andazzo della filosofia quello di fermarsi alle apparenze come all'estremo limite della conoscenza. Ma le mode vivono poco, e questa pure che si traduce nel culto delle finzioni, sotto il nome di fenomeni, dovrà perire.

Il di fuori vuol essere considerato come cosa libera, intanto che noi pure ci stimiamo del pari cose libere. Ora, il massimo problema della filosofia risiede nell' investigare come varie cose libere possano comunicare fra loro. Per nostro avviso la comunicazione si effettua mediante quel terzo termine da cui rice vono la libertà loro.

La conoscenza del mondo esterno riesce meravigliosa perchè lo conosciamo diverso dall'*io*, e indipendente dal medesimo, che è quanto dire libero rispetto a noi, e quindi niente affatto fenomenico. È questo resultato che la natura si è proposto, ed è la realtà della differenza fra l'*io* ed il di fuori che ai filosofi si appartiene di spiegare e legittimare

scientificamente. Per contro, non pochi filosofi disconobbero il loro nobile còmpito, e posero ogni studio a raffigurarci siccome vittime d'una incessante illusione.

La confusione tra il conoscere e l'essere fu causa dei sistemi idealisti ed identisti. Alcuni filosofi ragionarono così: io conosco la carta su cui scrivo, e pure io non sono essa carta; come so adunque che la carta è, se non sono io la carta? Laonde conclusero che la conoscenza di cose reali diverse da noi è una pretta illusione. Per contro altri argomentarono che se non ha luogo illusione, il conoscente e la cosa conosciuta han da tornare l'identica cosa. E difatto di qua non s'esce: per salvare la realtà del mondo esterno di fronte alla scienza non vi sono che due vie: o l'identità del medesimo coll'*io*, o pure la divinazione. Ogni altro modo di spiegare questa realtà si risolve in un *idem per idem*. Modificate quanto volete l'*io* conoscitore, esso non cesserà mai di essere *io*, nè diverrà giammai altri che sè; onde la sua coscienza non potrà in veruna guisa oltrepassare il mondo fenomenico. Il varcare al di là del fenomeno

non può accadere che in forza di una divinazione. Rigettata questa, lo spirito rimane imprigionato dentro la sfera delle apparenze che si producono in lui.

A coloro cui non ripugna di mettersi in conflitto col senso comune nella presente questione, rammenteremo le savie parole di Royer Collard (1): « Non è il mondo che è messo in pericolo dai filosofi, è piuttosto l'onore della filosofia che si discredita non poco, e che solleva il volgo da una parte del rispetto che si esige da lui, quando essa produce dei paradossi che gli sembrano segnati col marchio della follia ».

(1) *Fragmens*, Conclusion.

Capitolo III.

Dualismo e Divinazione.

In due principali sistemi può dividersi la filosofia, allorchè elevandosi quanto permette l'umana ragione intende di abbracciare il tutto intelligibile. Questi due sistemi si riducono in ultima analisi a quello del *monismo* o identità assoluta, ed a quello del *dualismo*.

Non cade adesso di combattere il sistema dell' identità assoluta, sia nella forma dell'ente immobile di Parmenide, sia nelle altre che vennero modernamente immaginate da Spinosa, Schelling, Hegel ec.; mi limiterò invece a notare che esso sistema non è niente altro che un artifizio logico e dialettico più o meno ingegnoso, che mira a rispondere al bisogno razionale dell'unità nella soluzione del gran problema cosmico. Il quale presentandosi a prima giunta sotto l'aspetto dualistico, poichè non si seppe trovare modo alcuno di conciliarlo coll'unità, obbligò i filosofi allo spe-

diente disinvolto assai di negare addirittura il dualismo medesimo, reputandolo quale apparenza. Ma sopprimendo il dualismo, cotesti filosofi dovettero porre a gran tortura il proprio ingegno ed il significato delle parole, non dirò per corrompere il senso comune che, fedele al suo ufficio di sentinella divina nell'umano intelletto, ha sempre loro efficacemente resistito; ma per rendere meno assurda, anche ai propri occhi, una dottrina che conduce necessariamente ad annullare ogni differenza, che è quanto dire al caos.

L'idealismo inclina logicamente a fondersi nell'identismo, imperocchè respinge il dualismo. E se non sempre gl'idealisti trassero le ultime necessarie conseguenze del loro sistema, come Kant, trovarono poi chi andò più innanzi, e pervenne a quelle conseguenze come fecero e Fichte, e Schelling, e Hegel.

Checchè si opini circa la relatività della umana conoscenza, pur pensando alla debolezza della mente umana, non possiamo rimanerci dal considerare che quei sistemi i quali intendono rivelarci l'ultima ragione di ogni cosa, se fossero veri non si comprende-

rebbero, e se si comprendono segno è che non sono veri. È probabile che di ciò fosse preoccupato Schelling allorchè ci fornì d'una facoltà speciale, che niuno s'accòrse di possedere, vogliam dire dell'*intuizione intellettuale*, mercè la quale dovremmo noi poterci elevare fino alla piena comprensione dell'assoluto.

Parlando del dualismo io non intendo già di restringerlo o ai due principj opposti del bene e del male, o della materia e dello spirito, o a Dio ed all'universo; ma lo estendo a tutto ciò che non è identico. Per conseguenza due atomi comecchè omogenei costituiscono un dualismo: una forza, dappoichè tende a dilatare la sua azione, ad uscir per dir così fuori di sè, vuole stimarsi parimente dualistica rispetto ad un altro termine, sia pure ipotetico.

Il dualismo così compreso riuscì un enigma al più de'filosofi, i quali a liberarsene formarono diversi sistemi che non ressero peraltro nè agli attacchi dello scetticismo, nè a quelli del tempo.

Risguardato il cosmo ne'suoi principj costitutivi come dualistico, ci si presenta come

resultante di più termini gli uni dagli altri indipendenti, gli uni fuori degli altri, i quali nondimeno si rispondono fra loro. Il dualismo per la distinzione de'suoi termini rappresenta la libertà nel cosmo. Togliete cotesto dualismo e tutto si confonde in Dio.

La difficoltà che giace nel dualismo consiste in questa libertà, che deve conciliarsi e coordinarsi con quelle relazioni efficaci che corrono tra i varj termini dualistici, tuttochè siano indipendenti l'uno dall'altro.

Non ignoro che molti filosofi non si trovarono punto impacciati a riconoscere una relazione fra i varj termini, ed a vedere in questa comunicazione una corrispondenza immediata. Ma essi non avvertirono che è precisamente nella comunicazione che risiede il mistero primitivo che si tratta di studiare, e che colto superficialmente ha condotto altri filosofi a dottrine stravaganti, e finalmente all'identità assoluta.

Due sistemi sorgono logicamente dal dualismo. L'uno considera la corrispondenza dei varj termini come accidentale, come una semplice coincidenza, e per conseguente non

può dare veruna ragione della comunicazione: è il sistema del caso. L'altro, apprezzando il fatto misterioso della comunicazione, e considerando che col meno non si produce il più, cioè col disordine l'ordine, col cattivo il buono, coll' ignoranza la scienza ec, e non potendo riferire la sapienza della coordinazione alle singole parti che vi concorrono, la riferisce ad un termine superiore da cui dipendono. E dacchè nel cosmo la corrispondenza è nel tutto insieme, perciò il termine da cui le parti dipendono ha da essere unico, indipendente da ogni altra cosa, cioè Dio: è questo il sistema della divinazione. Volendo fuggire questo sistema, non rimane a scegliere che fra l' identità assoluta ed il caso.

L'universalità che presenta il principio della divinazione lo converte in un principio eminentemente scientifico, onde acquista un'autorità conveniente al filosofo; il quale non deve esagerare le sue esigenze, e deve acconciarsi alla necessità della mente di fermarsi a quel supremo Principio che dà autorità agli altri, mentre esso non la riceve che dalla sua universalità medesima.

La divinazione incomincia a manifestarsi insino dalle prime particelle conosciute della materia, e percorrendo i numerosi gradi dell'ordine cosmico, la rinveniamo sempre fino nelle facoltà intellettuali e nella ragione umana. Essa diviene una conferma, prima che una dimostrazione della veracità della credenza circa la realtà obbiettiva del cosmo. Se il mondo fosse null'altro che un fenomeno, la divinazione che vi apparisce, e di cui è, per dir così, tutto impregnato, riescirebbe un giuoco indegno, una commedia stolta fra personaggi che non sussistono.

Bernardin de Saint-Pierre, impugnando la dottrina di Locke intorno all'origine empirica di ogni nostra nozione, avverte che: « Locke non si sarebbe smarrito intorno alla natura dell'uomo ove avesse osservato per innanzi quella degli animali, dei vegetabili, e perfino degli elementi. Per studiare questo grande edificio è mestieri incominciare dai suoi primi gradini » (1).

(1) *Harmonies de la nature.*

L'origine del principio della divinazione non può trovarsi da noi oltre la sfera delle nostre conoscenze; esso non può dedursi che di là ove è contenuto, cioè nel cosmo quale ci apparisce. Cotesto principio dopo avere armonizzato il mondo esterno, completa l'armonia del medesimo coll'*io*.

Oltre il principio della divinazione non v'ha più scienza. Si possono fare romanzi, poemi, artifizi logici; ma non mai costruire sistemi che non disdicano l'esperienza. L'umana ragione è impotente di elevarsi più alto di questo principio, imperocchè si troverebbe, come a dire, faccia a faccia con Dio.

Noi volgeremo uno sguardo, sebbene rapidissimo, verso il fatto della divinazione nell'ordine cosmico, al solo scopo di rivelarne la universalità.

Cominceremo dai fatti più semplici, e trascorrendo in certo modo tutto il cosmo da noi conosciuto, perverremo poi all'umana intelligenza. Ove giunti, il fatto della divinazione ci si paleserà con il carattere della previsione; carattere che dovette sfuggirci

nell'esame de' fatti inferiori agl' intellettivi. È nell'uomo che bisogna accertarsi della previsione, perchè è nell'uomo soltanto che esiste la persuasione del fatto medesimo. In ordine a ciò noi lasceremo sospesa la controversia relativa al caso ed alla finalità lungo tutta la serie dei fatti che accenneremo. Non pertanto noteremo come la previsione si rende tanto più manifesta quanto maggiormente c' inoltriamo nell'esame dei fatti; ma che solamente quando la nostra coscienza ci rivelerà la previsione dei nostri atti volontarj, in forza dell'analogia, estenderemo ovunque il fatto medesimo della previsione.

La coscienza della previsione nell'uomo annienta l' ipotesi del caso; conciossiachè in questo fatto si sorprende quel segreto che la natura ci nasconde nella lunga serie di tutti gli altri fatti.

Il metodo che noi seguiamo, come ognuno scorge, è al tutto scientifico: è quel metodo che si adopera in tutte le scienze naturali.

Collo stesso metodo noi scopriremo qualche cosa di più. Noi sorprenderemo un altro

segreto della natura. Allorchè compareremo l'ordine delle cose nei varj regni della natura, noi avvertiremo che se quest'ordine è nel regno inorganico immedesimato colla materia, talchè non si discerne se alla materia stessa debbasi la virtù di quell'ordine; quando c' innalziamo all'ordine organico, vediamo un mutarsi continuo della materia permanendo l'ordine, sicchè s' incomincia a ravvisare come sia la materia subordinata all'ordine. Questa subordinazione riesce poi al tutto evidente nel dominio della volontà. Da questi ragguagli si conoscerà come è l' idea e non la materia che governa il cosmo.

Senza volere troppo addentro per adesso investigare l'essenza della materia, osserveremo come in essa si racchiude il fatto della divinazione.

Io non intendo ora combattere nè coloro che negano la materia, nè gli altri che ammettono l' identità assoluta, ma mi rivolgo ai così detti materialisti. Se si suppone la materia omogenea, si domanda in che modo ella possa avere assunto quella varietà che oggi attrae la nostra ammirazione, senza un

disegno prestabilito ed imposto alla medesima. Nè col dichiarare che il giuoco delle varie forze della natura e della loro diversa direzione non ebbe mai principio, si scema la difficoltà, anzi si rende affatto inintelligibile; imperocchè bisognerebbe ammettere la eternità nel cambiamento. Dicasi lo stesso ove si neghi la omogeneità della materia, e si ammetta un fosforo eterno di costa ad un ossigeno eterno, ad un ferro eterno ec. Tutte queste eternità indipendenti sono irrazionali.

Ma non sta quì tutto il difficile. Sia che si reputi la materia omogenea o eterogenea, rimane a comprendersi come spontaneamente le molecole, particelle, o atomi che dir si voglia, gli uni fuori degli altri, e indipendenti possano essersi incontrati: 1.° ad esistere; 2.° a trovarsi in quella determinata quantità che sono; 3.° ad avere delle proprietà acconce a permettere di combinarsi fra loro.

Il primo fatto circa il riferimento di una molecola verso l'altra è il movimento, d'onde scaturisce effettualmente l'ordine cosmico. Gli antichi, meravigliati degli effetti del movi-

mento, furono condotti a riguardarlo più che un cieco fenomeno. Esiodo e Parmenide gli attribuirono le qualità dell'amore; Anassagora dell' intelligenza. I moderni studiarono meglio tutto ciò che s'appartiene al moto, ma non venne loro fatto più che agli antichi di oltrepassare il puro fenomeno.

La prima e più semplice manifestazione del moto nel cosmo è quella dell'attrazione molecolare. La quale, per il fatto stesso dell' incontro non fortuito, ma predeterminato di due molecole, ci porge un primo saggio della divinazione. È questo il primo fatto di concordia, di consonanza, di armonia, di dualismo conciliato, onde si desume il suo riferimento ad un terzo termine, per ora ignoto, che opera sì che una cosa, comecchè ignara d'un'altra, tuttavia è costituita in modo che vi si conformi come se ne avesse notizia. Questa prima e semplice divinazione non è meno meravigliosa di quella complessa che incontrasi nelle sussistenze le più elevate dell'ordine cosmico. Per avere trascurato di considerare questo fatto mirabile al suo primo apparire nell'attrazione, non si pose mente

quanto era mestieri al fenomeno arcano della comunicazione eziandio nei fatti superiori intellettivi.

Si è disputato tra' fisici se abbia luogo l'attrazione a distanza. Un corpo, una molecola può agire traverso il vuoto? Newton si dichiarò per un'opinione contraria: « Non credo, egli scrive, che un uomo, il quale goda di una facoltà ordinaria di meditare intorno a degli oggetti fisici, possa omai ammetterla » (1). Vuol riflettersi peraltro che se tutto è pieno non si concepisce il moto. E d'altra parte, l'ipotesi di un etere che spinga la materia lascia la questione allo stesso punto, attesochè resta a sapersi se le molecole dell'etere agiscono fra loro a distanza.

Nel fenomeno della cristallizzazione è visibile tra le molecole una coordinazione ad un grado superiore che nella semplice coesione, perchè vi si scorge un fine più determinato. La forma assume un'importanza che prima non incontravasi che nella massa. È ammirabile che gli atomi, nell'avvicinarsi vicende-

(1) *Lettera a Bentley*.

volmente, si dispongano in una foggia definita, e si direbbe combinata tra loro.

Non debbono sfuggire al nostro esame anche i varj stati dei corpi, cioè il solido, il liquido, l'aeriforme e l'etereo, i quali si trovano coordinati mirabilmente nella costituzione del cosmo. Senza lo stato gazoso dell'ossigeno, o quello liquido dell'acqua, o il solido della terra, non potremmo nè respirare, nè dissetarci, nè muoverci; oltrechè niun essere potrebbe vivere.

Nè meno mirabile, rispetto alla necessità della vita degli esseri, è il giro che la terra descrive attorno a sè ed attorno al sole, e la precisa distanza che tiene verso l'astro maggiore, non che l'avvicendarsi delle stagioni, de' venti, delle pioggie ec.

Quella regolarità geometrica che ravvisiamo nelle cristallizzazioni, si ritrova nel corso degli astri; tantochè Kepler potè scoprirne le leggi, e Newton riferirle ad un principio unico, che si riduce alla forza di gravitazione.

Ma l'attrazione ci si palesa con dei fenomeni anche più variati, sotto l'aspetto delle

affinità chimiche. Nelle quali apparisce come una particolare elezione fra le molecole.

Alcune sostanze sono dotate di certe proprietà, le quali apertamente ci rivelano la coordinazione loro con alcune contingenze del cosmo; come la luce rispetto all'occhio, l'elasticità dell'aria rispetto all'orecchio. Si consideri quanto è provvidenziale la differenza che corre tra la velocità della trasmissione della luce e quella del suono.

E che avverrebbe mai ove la potenza visiva non fosse limitata? Se si vedessero le cose come mostrare le potrebbe il più potente microscopio? E se il nostro udito fosse abilitato a udire tutti i rumori e della terra e dell'universo? L'intelletto non armonizzerebbe più coi sensi, esso ne rimarrebbe sopraffatto e confuso. E la confusione non si arresterebbe nell'intelletto, ma si propagherebbe alla ragione stessa.

Pochi elementi del regno inorganico sono sufficienti a costruire tutto il regno organico. La gran varietà de'composti che resulta da pochi componenti, ci rende chiara l'importanza della forma. E che è mai la forma?

Come vedremo più innanzi, la forma s'immedesima coll'idea, la quale prevale più visibilmente negli organismi.

Nel regno organico ci apparisce dapprima la corrispondenza fra vegetabili ed animali. Le loro analogie, che si conservano insino presso gli esseri superiori, per esempio, circa i sessi, la generazione, la respirazione, la circolazione, il sonno ec., scemano il credito alla ipotesi Darwiniana, imperocchè supposto che i due regni organici provengano da un germe comune, da una semplicissima cellula, come è possibile credere che dopo milioni e milioni di anni, in cui si sono accumulate le variazioni accidentali senza nesso fra loro, abbiano potuto conservarsi quelle analogie?

Osservate la coordinazione intorno la respirazione de' vegetabili, che assorbono il gas acido carbonico espulso nella respirazione degli animali. Osservate altresì come l'apparecchio masticatore e digestivo dell'animale pare che indovini l'esistenza de' vegetabili che gli serviranno di cibo. Nè è da lasciare inosservata la coordinazione dei vegetabili cogli animali in molti altri fatti. Ci limiteremo a

rammentare che i vegetabili si trovano bene appropriati per il nutrimento degli animali. Le proprietà odorose delle piante accennano l'esistenza di esseri animati, capaci di avvertirle. È anche curiosa l'osservazione fatta da' recenti naturalisti, cioè che talune piante non potrebbero compiere la fecondazione loro senza il concorso di alcuni insetti, i quali succhiando il nettare de' fiori spingono il polline nello stimma. Il color verde de' prati pare ordinato a scemare la offesa che la luce produce alla vista. Il parassitismo è altro esempio della coordinazione nei due regni, come ancora il comensalismo avvertito da Van Beneden (1).

Il movimento e l'equilibrio che hanno tanta parte nel regno inorganico vennero dalla scienza fisica ordinati con differenti leggi, onde si costituirono la dinamica e la statica.

Nel regno organico ha luogo pure una dinamica ed una statica speciale. La dinamica vitale è rappresentata dalla legge di *formazione* organica; laddove la statica si risolve nella legge di *compensazione.*

1) *Revue des cours scientifiques*, 6 fevrier 1870.

Così la dinamica come la statica vivente sono visibilmente inspirate dal principio della divinazione.

La formazione dell'individuo si effettua conforme un *tipo*, inserito potenzialmente nel germe, il quale si sviluppa e si accresce a spese della materia circostante. In questo germe si nasconde una previsione non pure della forma futura destinata all'essere che ne proviene, ma di quelle sostanze altresì che lo circondano, e che hanno a contribuire all'accrescimento dell'essere medesimo.

Il *tipo* non si svolge sempre apparentemente secondo un semplice graduato accrescimento; ma bene spesso con delle metamorfosi, che ora si effettuano nel corso della vita di uno stesso individuo, ed ora perfino nel corso di varie generazioni, come nel caso singolarissimo della geneagenesi.

La *correlazione* degli organi notata dal Cuvier acchiude pure una divinazione. Il Darwin denominò *correlazione di crescenza* quella legge per la quale un organo affetto accidentalmente da qualche variazione influisce sopra altri organi che si modificano in

conseguenza. Janet obbietta al Darwin che non s' intende come « degli organi, che non possono agire che d'accordo, si modifichino nello stesso tempo e nella stessa guisa senza una qualche *previsione* della natura » (1).

La legge di *compensazione* si manifesta mediante varj fatti che noteremo in parte. Nei quali scorgeremo la provvidenza, e nello stesso tempo la previdenza della natura.

Gli esseri organici, mentre che si accrescono a spese della materia circostante, debbono sostenere continue lotte, conseguenza delle quali è il bisogno di riparare le perdite che fanno essi incessantemente. Mercè di questa riparazione l'essere organico si va sempre rinnovando. Nonostante questa rinnovazione il tipo persiste invariabile. Che cosa invecchia nell'essere organico? Che cosa limita la durata della vita? Non è del sicuro la materia, stante che essa materia è sempre giovane.

A compensare gli effetti della mortalità, la natura ha conceduto agli esseri organati la facoltà di riprodurre altri esseri somiglianti a loro.

(1) *Le materialisme contemporain.*

Il principio di eredità, per il suo ufficio di perpetuare i tipi, si palesa divinatore. E la previsione è portata sì lungi, che se per diverse circostanze accade una deviazione dal tipo primordiale, persevera la tendenza nell'organismo, anco dopo molte generazioni, a ridursi al tipo primitivo. Cotale ritorno alla somiglianza degli avi fu domandato *atavismo.*

Agassiz fece notare alcuni tipi che domandò *tipi profetici;* rispetto a'quali disse che « la combinazione in uno stesso tipo paleozoico dei caratteri che più tardi sono disgiunti, e si mostrano separatamente in tipi distinti, manifesta la intelligenza profetica, la previsione » (1).

Ma la previdenza della natura non si limita soltanto a riparare le perdite ordinarie, e diremmo normali, chè si estende altresì alle perdite accidentali. Stà latente nell'organismo la facoltà di modificarsi entro certi limiti, affine di riparare o compensare le perdite che possa accidentalmente soffrire, e di adattarsi eziandio alle influenze esterne ed ai cambiamenti delle abitudini dell'essere organico.

(1) *De l'espèce etc.*

Questa facoltà di *adattazione,* esagerata oltremisura, servì di base al sistema di Lamark, secondo il quale ad essa facoltà hanno da attribuirsi tutte le varie forme degli organismi.

La facoltà di adattazione, tuttochè non abbia tanta efficacia quanta le attribuì Lamark, produce non pertanto degli effetti mirabili e provvidenziali. A cotesta facoltà si deve, per via d'esempio, se le radici degli alberi poste in terreno asciutto si allungano per trovare, talora a grandi distanze, l'umidità occorrente. La *Pontederia crassipes* allorchè vegeta nell'acqua si trova provveduta delle vessiche, che tengono galleggianti le sue foglie; quando invece la pianta è fissata nel terreno, coteste vessiche scompaiono, ma non cessano perciò di esistere virtualmente,,e di ricomparire all'occorrenza. Niuno ignora che gli animali trasportati da'climi caldi ne' freddi accrescono e ingrossano il loro pelo. Le membra tenute in esercizio acquistano uno sviluppo maggiore, laddove quelle tenute inoperose si atrofizzano. Il principio di economia che governa l'organismo si attiene a questa facoltà di adattazione. Della quale si giovano gli alleva-

tori di animali, e gli orticultori per produrre, fino a quel punto che è loro concesso dalla natura, certe varietà utili e gradevoli.

Le riparazioni riescono non di rado insufficienti, onde la formazione stentata degli esseri organati, e quelle deviazioni da cui resultano i casi morbosi, le mostruosità e le accidentalità.

Circa a queste accidentalità mi piace intrattenermi un poco. Esse vengono appellate accidentalità molto impropriamente; atteso che tengono tuttavia una relazione sostanziale coll'organismo ove appaiono, e di cui sono delle manifestazioni, ora regolari, ora irregolari. Le pretese accidentalità sono già inserite potenzialmente nell'organismo; ondechè nessuna pianta potrebbe portare per accidentalità foglie di zinco, nè verun animale gli orecchi di ferro ec.

Le accidentalità sono adunque effetti della facoltà di adattazione, ancorchè riescano morbosi o teratologici. Ed il Darwin ne dovette avere un profondo sentore, imperocchè si studiò di privare l'*adattazione* di gran parte della sua rilevanza. Del che fu rimproverato anche dal

suo traduttore francese, e dal Büchner, e dall' Hoeckel.

Il Darwin ha esagerato in quel cambio l'importanza della concorrenza vitale. Non può certo impugnarsi che quegli esseri organici, i quali sono dotati di certi vantaggi provenienti da alcune variazioni manifestatesi nell'organismo loro, faranno gagliarda ed efficace concorrenza a danno di quelli che sono sprovvisti dei vantaggi medesimi. Ma il Darwin ha tenuto poco conto del fatto che le variazioni accidentali, al loro primo apparire, avvegnachè siano leggerissime, non riescono tosto di notevole profitto a chi ne va fornito. Dove peraltro il naturalista inglese è venuto anco meno nell'accurata osservazione, si è intorno alla legge di compensazione risguardante i mezzi onde sono forniti e gli animali e le piante, tanto bene acconci a rintuzzare le altrui offese. Se questo non fosse, mancherebbe sulla terra quello stupendo spettacolo di tante varietà organiche. E che v'ha di più variato che il grande arsenale della natura, inesauribile e per le armi d'offesa e per quelle di difesa?

Lasciamo da parte il regno vegetabile, che è nullameno convenientemente tutelato e difeso, e provveduto perfino di armi offensive; e volgiamo un istante lo sguardo verso gli animali. Che varietà prodigiosa di armi! V'ha chi si giova de'denti, e chi di certe escrescenze cornee, e taluni di artigli, e di pungiglioni; e tali altri di veleni, e perfino della scarica elettrica; e chi è difeso da corazze, e chi da spine; e quanti mai si sottraggono ai pericoli e per la velocità della corsa, e per mille astuzie ed industrie, ed infiniti altri mezzi che troppo lungo sarebbe l'annoverare!

I Darwiniani replicheranno forse che come si sono accumulate le accidentalità utili all'offesa, saransi del pari accumulate quelle vantaggiose alla difesa. Ma contro loro sta il fatto chiarissimo, che alcuni mezzi di difesa, per valere qualche cosa e rispondere al fine loro, debbono essere contemporanei a quelli di offesa. Havvi delle difese che non comportano lunga formazione, e vogliono essere somministrate, a così dire, tutte d'un pezzo.

Fra tutti gli organi de' sensi il più meraviglioso è senza dubbio quello della vista. E non pertanto il Darwin volle aguzzare il suo ingegno contro la finalità di quell'organo stupendo, e si travagliò a persuadere il lettore, che da un nervo per accidente sensibile alla luce, a forza di accumularsi altre accidentalità, delle quali quelle sole permasero che si mostrarono vantaggiose, scaturì l'occhio perfezionato che noi ammiriamo negli animali superiori. Ma come non ha pensato che la supposizione d'un nervo sensibile alla luce, è già per sè cosa ben meravigliosa, e acchiude una divinazione?

Che saremmo noi senza i sensi che ci danno i primi avvisi del mondo circostante, col quale ci troviamo in relazione? Ingrati! Noi accusiamo di cieco meccanismo quel magistero, al quale dobbiamo la facoltà di vedere la luce; e adoperiamo quella sapienza a cui il nostro organismo ci abilita, per dichiararlo opera d'un caso insensato ed ignorante!

Gli appetiti e gl' istinti degli animali vennero in ogni tempo allegati come prove le più chiare della sapienza del Creatore. In

essi la divinazione traluce ad ogni passo. Considerate la corrispondenza della fame col bisogno di nutrimento, del gusto colla qualità de'cibi che occorrono ec.; considerate l'avvertimento della nausea, i piaceri, i dolori, ec.

Molti fatti meravigliosi potrebbonsi registrare riguardo agl'istinti. Alcuni di questi ci sono a tutti familiari. Chi mai vedendo l'uccello che va facendo il suo nido, ignorandone l'ufficio, non pensò alla previsione circa le uova che vi debbono essere depositate? Ed il filugello che si racchiude nel bozzolo senza sapere di doversi là dentro cangiare in farfalla; ed il ragno che tende la sua tela senza avere notizia degl'insetti che v'incapperanno, non sono elleno previsioni? Ed i così detti bisogni animali, non attestano una divinazione, una previsione di ciò che atto è a soddisfarli?

Fra i più straordinarj istinti non vuolsi dimenticare quello de'*necrofori*, i quali appena deposte le loro uova vi raccolgono intorno dei cadaveri, acciocchè l'animale tosto che vede la luce trovi il nutrimento acconcio presso di sè. E l'ape *xylocopa*, che muore subito

dopo che ha partorito le sue uova, come fa? Le piccole larve che nascono sono incapaci a proteggersi ed a procurarsi il nutrimento: esse abbisognano di un anno circa di riposo in un'abitazione chiusa. Or bene, la madre loro glie la prepara scavando delle gallerie nel legno, recandovi de'cibi appropriati, e chiudendole, posto che v'abbia dentro le sue uova. Nè sono anche da tralasciarsi certe corrispondenze che si osservano nelle società di alcuni insetti. Nella società di certe formiche vi sono maschi e femmine feconde che non lavorano, vi sono altresì femmine sterili che lavorano, ma inabili a costruire l'abitazione e a nutrire le larve. A questo ufficio rispondono altre formiche che stanno come schiave. Esse, allorchè accade una emigrazione, trasportano i loro padroni tra le mandibole.

L'istinto indovina non pure l'avvenire ed il presente, ma il nascosto, ed acclude eziandio la più profonda sapienza. Le api, nella costruzione de' loro alveari, sciolsero molto prima de'geometri il problema di formare delle cellule, capaci della maggior copia di miele, adoperando la minor quantità di cera.

Gli affetti e le passioni porgono esempi non meno mirabili di divinazione; per esempio l'affetto materno presso gli animali più feroci, il timore nel coniglio, il coraggio nel leone ec.

Ma al di sopra degli appetiti, istinti e passioni trovasi l'intelligenza, nella quale si scuopre un lembo del velo che avvolge il mistero della divinazione. Mediante l'intelligenza, la coordinazione non accade in modo inavvertito come ne' fenomeni del regno minerale e vegetabile, nè, sebbene avvertito quanto alla sensazione, ciecamente come negli istinti; ma invece coll'avvertimento dell'oggetto rispondente. Nell'uomo apparisce finalmente la coscienza della previsione e dell'agire secondo un fine.

Dalle cose sopramentovate si argomenta che il fatto della divinazione è un fatto universale, ed è anzi il principio di tutti gli altri fatti.

Chi nega la divinazione deve scorgere ovunque una semplice coincidenza; ed in questo caso vuolsi negare qualsiasi autorità alla intelligenza; onde non rimane altra via a

regolare la vita pratica se non quella di abbandonarsi ciecamente alla natura e all' istinto, che è quanto dire a convertirsi in bestie.

L' idea suprema divinatrice che governa il cosmo può compararsi all' idea di un gerale in capo nel dì della battaglia. Questa idea s' infiltra fino all'ultimo soldato che obbedisce ciecamente. Ma di mano in mano che si considerano nella gerarchia militare i comandanti più vicini al capo supremo, più l' idea traspare, fino che si manifesta luminosa nella mente del generale in capo. L'idea, per nostro avviso, si svolge per una via opposta a quella immaginata da Hegel. Essa non sorge dal nulla per giungere alla sua piena coscienza; ma per contro da questa piena coscienza, in Dio, si parte e si spande, a così dire, fino negli ultimi atomi, ove si perde quasi nel nulla.

Coloro che negano l'*idea* nel cosmo, s' immaginano tutto combinato a caso. Strana coincidenza del caso, con quello che resulterebbe dalla ragione e dalla scienza!

L' ipotesi del caso potrebbe scusarsi ove non vi fosse un fatto luminoso, circa alla corrispondenza avvertita fra i diversi termini nel cosmo. Ma al cospetto del fatto della previsione consapevole, voler supporre come regola generale la coincidenza e nulla più, non può comprendersi che per quella preoccupazione che assale alcuni spiriti insofferenti di riconoscere un Dio.

Impugnando l' idea nel cosmo, non può negarsi nella mente umana. Ma gli atei, in difesa del loro sistema, vollero far credere che l' idea è il prodotto di una certa combinazione delle molecole cerebrali. Non pensarono menomamente cotestoro che non si comprende in forza di che cosa le molecole possano combinarsi, per formare una idea, ove esse non obbedissero, nel disporsi in quella tal guisa, a un' idea.

Supponiamo che combinate a caso molte lettere dell'alfabeto ne resulti una successione tale, che ove esistesse una data lingua, per esempio, l' inglese, rappresentasse l'*Amleto* di Shakespeare. Fintantochè la lingua inglese non esiste, le suddette successioni non hanno

verun significato, e l'*Amleto* non esiste realmente. Sicchè non basta l'unione di alcune parti, e certe combinazioni e successioni per costituire de' vocaboli, ma occorrono le idee cui quei vocaboli rispondano come segni. Così pure nello sviluppo degli organismi, per via d'esempio, nell'uovo del pulcino non sono già le varie molecole quelle che formano il tipo, l' idea del pulcino, perchè fra esse molecole non ha luogo accordo diretto; ma è l' idea tipica del pulcino, quella che signoreggia in ogni molecola, e la spinge a coordinarsi colle altre per formare il pulcino.

Nel regno organico, l'eredità si risolve in una trasmissione d' idee; imperocchè non è la materia medesima quella che passa traverso le varie generazioni, come ce ne rende agevolmente accorti l'accrescimento e la conservazione degli esseri organati a spese dell'ambiente. Se tutto il regno organico fosse provenuto da una prima cellula, sarebbe forza concludere che in quella cellula si nascondesse virtualmente ogni organismo che comparve nel cosmo. Non vuolsi confondere il trasformismo, coll'elezione naturale. Il Broca

osserva giustamente, che come l'accettazione di questa non importa l'abbandono di quello, così repudiando questo non conclude all'accettazione dell'altra. Se noi combattiamo particolarmente adesso l'elezione naturale, si è perchè vediamo in essa l'espressione la più precisa del sistema del caso.

La natura ci porge alcuni esempi di divinazione, ai quali si addice meglio il nome di controdivinazioni; conciossiachè si tratta di divinazioni che contrastano ad altre divinazioni. Le astuzie ed altre industrie di cui sono dotati gli animali, come di mezzi difensivi, sono controdivinazioni. L'animale debole, che facilmente diverrebbe preda di altri animali più forti, è fornito di agilità per fuggire, e delle passioni relative come il sospetto, il timore ec.

Da questo fatto della controdivinazione si deduce che la natura non si propose in tutti i casi l'infallibilità della divinazione; chè non di rado la fa cadere in fallo. Ma ciò non contraddice alla virtù previdente della divinazione, nel suo principio, e rispetto alla generalità, al costante ed invariabile. Quanto

ai fatti particolari svariatissimi, la economia della natura non ha permesso che in tutti fosse ugualmente esercitata la previsione. Per chiarirsi meglio intorno a ciò recheremo un esempio volgare: quello della gallina, la quale è fornita dell' istinto previdente di covare le uova; or bene, cotale istinto non giunge tant'oltre da permettere alla medesima di discernere le uova vere dalle false che per avventura le si presentassero. La natura in questo caso ha economizzato una maggiore scienza, diciamo così, forse perchè a dotarne quell'animale sarebbe occorso di spendere tanto che non bilanciasse il danno proveniente da quegl' inganni possibili, e che non accadono ordinariamente.

La natura ha economizzato la divinazione fino al punto di non distruggere l'ordine cosmico. E quest'ordine di fatto non viene distrutto dalle malattie, dalle mostruosità, dalle allucinazioni, sogni ec. Cotali deviazioni dal tipo cosmico, non possono però servire di argomento scettico: le eccezioni non contraddicono logicamente la regola.

Il Taine, esagerando le irregolarità che s'incontrano nella natura, diresse, senza accorgersene, una pungentissima satira contro gli scettici, laddove chiama *allucinazioni vere* le nostre percezioni allorchè corrispondono allo stato sano di mente, per distinguerle dalle *false* che appariscono nello stato morboso (1). Conforme questo sistema, l'aborto dovrebbe accettarsi come regola, onde al parto felice non disdirebbe la qualifica di *aborto vero*. Quantunque apparisca strana e bizzarra siffatta guisa di considerare le cose, pure non differisce punto da quella che si compiace di vedere nel cosmo l'opera dell'ignoranza; onde che la scienza sarebbe una eccezione rappresentata principalmente dall'ateo filosofo.

(1) *L'intelligence*, Vol. I, pag. 457.

Capitolo IV.

Opinioni filosofiche affini al sistema della divinazione.

Platone (1) avvertì che vi sono talune nozioni che non possono venire insegnate, ma si risvegliano nello spirito, mercè la discussione, come fossero nulla più che reminiscenze. Il metodo socratico, così detto della levatrice, consiste appunto nell'abilitare l'umano spirito a porre in luce quelle nozioni che giacciono in esso inavvertite. La reminiscenza, sotto quest'aspetto, si avvicina molto alla divinazione. Cotale dottrina pecca per essere particolare, onde le manca quella autorità che può solo pervenirle dalla universalità.

Il demone di Socrate si risolve in quella rivelazione insita nell'animo, di cui s'accorge colui che sappia senza preoccupazioni e pregiudizj osservare sè stesso.

(1) *Menone* ec.

Aristotele, tuttochè all'esperienza assegnasse maggior importanza che non facesse Platone, si accosta all' idee platoniche, per certo riguardo divinatrici, colla sua distinzione dell'intelletto in attivo e passivo. L' intelletto attivo riflette i caratteri della divinità; tantochè alcuni commentatori di Aristotele, fra i quali Averroe, considerarono l' intelletto attivo come unico e comune al genere umano, quale fonte divina ove tutti i singoli uomini attingono ugualmente le nozioni loro.

Maimonide risguardò la virtù profetica come uno stato naturale dell'uomo. La qualità di profeta, egli dice, « è il più alto grado ove aggiunger possa l'uomo, è il termine più perfetto cui possa pervenire la sua specie, e cotale stato è la più elevata perfezione della facoltà immaginativa » (1). Egli, per conseguenza, ammette una *facoltà di divinazione*, la quale « s' incontra in tutti gli uomini, comecchè variabile dal più al meno » (2). Nel Talmud è detto che « il sogno è un frutto

(1) *Guide des egarés, trad. Munk,* 2me Partie, pag. 281.
(2) Ivi, pag. 225.

abortivo della profezia » (1); al che consente Maimonide.

Cicerone (2) cita un verso conosciutissimo che suona: « Io considero un eccellente profeta colui che congettura bene ».

Cartesio ebbe ricorso all'assistenza divina, non pure quanto alla realtà della conoscenza, ma anche rispetto all'azione dell'anima sul corpo. Egli pone un istinto puramente intellettuale, o *intuitus mentis*, che è una luce naturale (3). Altrove dichiara che un ateo « non può esser certo di non venire ingannato nelle cose che gli sembrano le più evidenti » (4).

Malebranche suppose la visione in Dio per potere spiegare le nostre conoscenze. Cade avvertire a questo proposito, che la difficoltà non risiede nell'indicare il luogo d'onde si riflettono le cose che vediamo, ma nella capacità nostra di vedere.

(1) Ivi, pag. 283.

(2) *Divin.*, Lib. II.

(3) *Lettre au P. Mersenne*, 16 octobre 1639.

(4) *Reponse au 2mes Objections.*

Cudworth (1), seguendo in parte l'opinione di alcuni filosofi antichi, ammise nel mondo una *natura plastica*, ovvero una forza che ciecamente, sotto gli ordini e gl' impulsi della divinità, infonde in ogni corpo quel moto di cui è suscettivo, dà la forma agli esseri organati, e presiede a tutti i fenomeni della generazione e della vita. Questa ipotesi non esce dal campo de'fatti meccanici ed organici.

Leibnizio (2) s'immaginò che Dio abbia concesso alla sostanza una natura o forza interna capace di produrre in essa ordinatamente tutto quanto sarà per accaderle nei suoi rapporti con altre sostanze, e ciò senza il soccorso di alcuna creatura. Secondo queste ipotesi ci troviamo dinanzi ad una forza divinatrice, ma fatale, e che condanna l'*io* ad una specie di sogno continuo; il quale sogno risponda pure alla realtà, ma non cessa per questo di essere sogno. Il suo sistema dell'*armonia prestabilita* può rendere ragione

(1) *Sistema intellettuale.*
(2) *Nuovo sistema ec.*

della coincidenza dell'*io* col mondo circostante, ma non già della credenza che l'*io* prova irresistibile circa la realtà obbiettiva esterna; senzachè tale sistema esclude necessariamente la libertà. Per essere troppo indipendente dal di fuori, l'anima perde ogni libertà nel suo interiore. Le percezioni che si seguitano nell'anima, per serbare l'armonia con quanto accade di fuori, debbono succedersi in un modo fatale e necessario.

Il sistema della *visione in Dio* come quello dell'*armonia prestabilita* racchiudono la divinazione, ma incompletamente. L'*armonia prestabilita* può riferirsi ai gradi inferiori della divinazione; e di fatto, per via d'esempio, fra l'occhio e la luce, fra lo stomaco ed i cibi, v'ha un'armonia effettivamente prestabilita. La *visione in Dio*, dall'altra parte, può in certo modo acconciarsi a quelle idee razionali che non provengono dall'esperienza. Ma il fatto della divinazione non ha bisogno di uscire dall'ordine naturale per considerare alcuni fatti parziali come tante eccezioni.

Hume, per fuggire le conseguenze pratiche dello scetticismo, è condotto a riconoscere

una coordinazione tra l'abitudine che collega i fatti che costantemente si succedono, ed il corso reale della natura (1).

Nicole dice che « la ragione non deve far altro che seguire il suo *istinto* naturale, affine di persuadersi che v'ha un Dio creatore ec. » (2). Dipoi soggiunge che, contemplando l'ordine meraviglioso del mondo, è impossibile che lo spirito non oda quella *voce segreta* che gl'indica essere tutto effetto di una sola causa ec.

Fénélon s'esprime così intorno l'istinto. « Quest' istinto è una sagacità, una destrezza mirabile, non già nei bruti, che non ragionano nè possono avere l'opportunità di ragionare, ma nella saggezza superiore che li conduce » (3). E poco dopo ravvisa un *maestro interno* che « mi fa tacere (esclama), che mi fa parlare, che mi fa credere, che mi fa dubitare, che mi fa confessare i miei errori, o confermare i miei giudizj ».

(1) *Ricerche sull' intendimento umano*, Sez. V, Parte II.

(2) *Discours sur l'existence de Dieu.*

(3) *De l'existence de Dieu*, 1.ère Partie.

D'Alembert, che pronunziò sussistere un istinto più valido della ragione per abilitarci a conoscere la realtà de'corpi esterni, investigando in che maniera ci proviene la notizia de'corpi e dell'estensione, e avvertitane la difficoltà, dice: « In ogni scienza vi sono dei principj veri o supposti, che si afferrano per una specie d'istinto, al quale bisogna abbandonarsi senza resistenza » (1).

Curiosa è la confessione di Locke allorchè tratta delle vere e false idee. Egli afferma che nessuna delle nostre idee semplici può essere falsa, rispetto alle cose che sono fuori di noi, stantechè Dio ci ha fatti capaci di ricevere tali idee, « per la potenza che ha dato agli oggetti esterni di produrle in noi, in virtù di certe leggi o mezzi conformi alla sua saviezza e bontà, sebbene ci riescano incomprensibili » (2).

Condillac, comechè si studiasse di ridurre tutte le nostre facoltà a una trasformazione delle sensazioni, pure nell'introduzione alla

(1) *Elemens de Philosophie*, VI Metaphisique.

(2) *Essai*, Liv. II, Chap. 22.

Logica, non può rimanersi dal confessare che è la natura « che regola le facoltà dello spirito, come ha dapprima regolato sola le facoltà del corpo; e se in processo di tempo noi siamo abili di condurle da noi medesimi, ciò avviene continuando nel modo com'essa ci ha fatto incominciare; e noi dobbiamo i nostri progressi alle prime lezioni che abbiamo ricevute dalla medesima ».

Reid attribuì allo spirito una facoltà di ispirazione, e di suggestione, sfuggita alla penetrazione di quasi tutti i filosofi, ed alla quale dobbiamo una infinità di nozioni semplici, che non sono nè impressioni nè idee, e di un buon numero di principj, di credenze. Egli afferma che l'istinto « guida non solo le nostre azioni, ma in certi casi, il nostro giudizio e la nostra credenza » (1).

I *noumeni* di Kant, se non pervengono a nostra notizia mediante la divinazione, non si saprebbe immaginare quale altra via potrebbero tenere, secondo il sistema dell'autore della *Critica della ragione pura.*

(1) *Essais sur les facultes actives de l'homme.* Essai, III, Chap. I.

Fichte ricorre alla credenza per acquistare la nozione della realtà.

Stewart considera che « le operazioni dell'istinto rivelano, nel modo più chiaro, una intelligenza nell'essere che ha creato l'animale, e che, appropriando così mirabilmente la sua costituzione alle leggi del mondo materiale, dimostra un'unità di disegno, onde si raccoglie che tutte le cose animate ed inanimate sono l'opera dello stesso Creatore onnipotente » (1).

Jacobi stimò la ragione come l'organo dell'intuizione delle cose intelligibili e superiori. Il supposto fondamentale di Jacobi, il suo punto di partenza, è che bisogna prestare una intera fiducia alla coscienza dell'uomo, e che v'ha un'armonia prestabilita fra la natura intelligente dell'uomo e la realtà delle cose.

Hamann reputò la natura una rivelazione, e la ragione come un indovino.

Goëthe, nei suoi Aforismi, asserisce che nello spirito umano vi sono delle idee che corrispondono a leggi ancora ignorate nel-

(1) *Philosophie de l'esprit*, 3.me Partie, Chap. II.

l'oggetto, nella natura. Il genio è riposto nello scoprimento di queste leggi occulte.

Mendelssohn (1) riconosce la necessità di orientarsi, in certo modo, allorchè la speculazione ci allontani troppo dal gran sentiero del senso comune. Il che provocò la replica di Kant col titolo: *Che significa orientarsi nel pensiero?*

Maine de Biran, come nota Cousin (2), nella stessa guisa che Fichte, dopo aver preteso di poggiare tutta la realtà sull'attività dell'*io*, cadde in una specie di misticismo, invocando la necessità di un'assistenza divina, o fede.

Cousin (3) ammette un'intuizione spontanea ed *istintiva* della verità.

Bartelemy Saint-Hilaire (4) esce in queste parole: « Io dico che l'uomo comprende meglio sè medesimo che gli altri esseri; questi, a parlar propriamente, non li comprende, ma gl' indovina ».

(1) *Mattinate.*

(2) *Fragmens sur Maine de Biran.*

(3) *Du vrai du beau et du bien.*

(4) *Psycologie d'Aristote.* Traité de l'ame

Stuart Mill, il più intrepido avversario dell'*a priori*, dichiara inesplicabile il fatto della ricordanza, e dell'aspettazione o previsione, cioè che « una cosa che ha cessato d'esistere, o che non ha ancora cominciato ad esistere, possa nondimeno essere in qualche modo presente » (1). Io non vedo, conforme la teoria psicologica di Stuart Mill, più chiarezza nell'apprensione (o divinazione) del presente, di quella che sia nella memoria (divinazione del passato), e nell'aspettazione (divinazione del futuro).

Jules Simon domanda a sè stesso perchè egli crede alla sussistenza de'corpi esterni, e risponde: « Perchè la natura vuole così, perchè essa mi sforza ad adottare questa credenza per una specie d'istinto irresistibile » (2).

Il Romagnosi riconosce che vi sono dei casi, nei quali « la mente è condotta a indovinare cose occulte di cui afferma l'esistenza senza poterne delineare l'aspetto. Per questa divinazione si fa l'apoteosi del logico

(1) *Philosophie de Hamilton*, Chap. XII.

(2) *Le devoir*, pag. 8.

potere, il più sublime ed il più recondito della mente umana » (1).

Il Mamiani scrive che « non può negarsi nell'uomo dallato a parecchi istinti animali, un istinto altresì razionale, che è lume e guida perpetua eziandio nello spiegamento più alto e perfetto delle facoltà meditative » (2). Ed innanzi aveva scritto, discorrendo degl'influssi divini, che « v'hanno lor luogo quà e là eziandio certe suggestioni e certe divinazioni (a così chiamarle) dell'istinto razionale, e un esercizio conveniente dell'arte congetturale » (3).

Il Gioberti (4) pensò sussistere nella mente umana una facoltà, che domandò della sovraintelligenza, e che è una specie d'istinto atto a farci apprendere il sovraintelligibile, ovvero *noumeno* come direbbe Kant.

Il Fagnani (5), studiando il pensiero di Vico, pose in rilievo la somma importanza

(1) *Vedute fondamentali*, Lib I, Cap. VI.

(2) *Confessioni d'un Metafisico*, Vol. I, Lib. II, Cap. VIII.

(3) Ivi, Lib. II, Cap. VII.

(4) *Introduz. allo studio della filosofia*, Vol. IV, Cap. VIII.

(5) *Della necessità e dell'uso della divinazione, testificata dalla scienza di Vico.*

della divinazione così nell'ordine sociale, come in quello intellettuale.

Augusto Conti assevera che quanto più ci chiudiamo ne'penetrali della coscienza, « tanto più ci splende un che d'indefinito, per cui s'indovina l'infinito » (1).

Giuseppe Ferrari, dopo avere annoverato tutte le contraddizioni cui crede condannata la mente dell'uomo, non trovò altro scampo che abbandonarsi alla rivelazione della natura. « Noi dobbiamo credere (egli scrive) alla rivelazione della natura; essa non è scelta a capriccio, viene a noi, c'inviluppa, ci invade, e ci trascina nella sua corrente; nè la volontà, nè la ragione possono resisterle » (2). Osserveremo che la rivelazione, sia della natura, ovvero sia della coscienza o del senso comune, non può accogliersi dalla scienza se non come un principio universale; il che ci studiammo di conseguire mediante il principio della divinazione.

(1) *Storia della filosofia*, Tom. II, pag. 381.

(2) *Filosofia della rivoluzione*, Parte II.

PARTE PRIMA

GLI ELEMENTI CONOSCITIVI

Capitolo I.

Della credenza.

A che giova la credenza? Non basta forse la conoscenza? E questa non corregge sovente gli errori di quella? La scienza astronomica non pone in risalto il pregiudizio volgare circa al giro del sole attorno la terra? E l'ottica non c'insegna che i corpi celesti sono fuor di misura più grandi di quanto appariscono? Dovremo noi, dopo ciò, arguire che la cre-

denza è un ordigno superfluo non che dannoso? Tutt'altro.

La natura non si è ingannata: essa ci dotò della credenza, perchè ci bisogna oltrepassare il puro fenomeno e l'esperienza immediata, oltrepassare noi medesimi, spingerci fuor di noi; perchè ci era mestieri non solamente di esser noi, ma d'indovinare altrui.

La ragione riuscirebbe impotente ove non si armonizzasse colla credenza. Il principio d'identità che governa la ragione tende è vero ad oppugnare il dualismo che giace nella credenza; ma in questo conflitto il dualismo si purifica e non si annienta. La ragione è radicata sulla credenza, e non può quindi annullarla senza annullare sè medesima.

Hamilton riconosce che la credenza è una condizione prima della ragione, e non è questa il fondamento di quella. Noi siamo costretti, egli dice, ad abbandonare l'orgoglioso aforismo: *Intellige ut credas* di Abelardo, ed a contentarci dell'umile *crede ut intelligas* di Anselmo.

§ 1. *Della credenza in ordine all'essere.*

La prima credenza si riferisce all'essere. Questa credenza è fondamento al conoscere. L'essere è propriamente il verbo della credenza, è l'affermazione di cui siamo capaci.

La credenza relativa all'essere, acciocchè possa riuscire cardine di tutto lo scibile, deve riferirsi in tutti gli uomini all'identico oggetto; deve essere, come direbbesi, essenzialmente obbiettiva. È una prima divinazione, che considerata attentamente si risolve in una negazione. Negazione di che? Del nulla. Per sè l'essere è affatto vuoto, ed occorre applicarlo a qualche cosa. A che cosa si riduce l'essere come ente, come esistente? A nostro avviso, ad una affermazione senza la cosa da affermare.

I filosofi, sino da tempi più remoti, hanno tentato, col soccorso della ragione, di oltrepassare questo primo termine della credenza. Il resultato di siffatti tentativi fu il paradosso, ed uno stimolo alla Sofistica.

Noi crediamo all'essere, ma non come esistente in sè, separato dalle cose che esistono. Se così non fosse, le conseguenze della scuola Eleatica scenderebbero inevitabili. Avvegnachè se l'essere solo è, nulla è fuori dell'essere, e quindi la mia credenza o è nulla, o è l'essere medesimo che pensa. E poichè l'essere è uno, non potendo esistere altro che l'essere, conséguita che il pensiero e l'essere sono il medesimo col tutto: onde il panteismo. Ma lo ripeto; l'essere non è creduto come esistente, perchè noi non crediamo all'essere distinto dalle cose che sono. Il vocabolo essere si forma da noi per astrazione, ma dopo che nei particolari scoprimmo la virtù dell'essere.

Nella nostra credenza non giace una nozione dell'essere bell'e fatta, ma una facoltà divinatrice, mediante la quale possiamo affermare le cose.

L'essere può ragguagliarsi ad un centro cui fan capo tutte le nostre conoscenze; le quali, come gl' infiniti raggi che muovono dalla circonferenza, rispondono tutti ad un solo e identico punto che è il centro.

Il conoscere è l'equivalente, ma non il medesimo dell'essere; come il linguaggio è l'equivalente e non il medesimo del conoscere.

Noi non possiamo credere oltre l'essere. Quest'è il limite ed il cardine insieme della mente. V'ha qualche cosa oltre detto limite? È chiaro, che la domanda stessa implica contraddizione; stante che noi adoperiamo la voce essere per significare anche ciò che intendiamo risguardare altra cosa.

Lo scibile è contenuto fra i due estremi limiti, da una parte dall'essere, dall'altra dall'assoluto. I quali estremi vennero non di rado confusi insieme, ed anche stimati repugnanti fra loro.

L'essere non è noto, ma creduto: nè questa è una distinzione vana. Se fosse noto, la nozione si distinguerebbe dall'essere; onde ci sarebbe qualche altra cosa oltre l'essere. Il quale non rappresenta che sè, ed è un estremo confine che serve di fondamento a tutte le altre rappresentazioni.

Dicemmo che la credenza all'essere torna in una negazione del nulla. Negando il nulla

noi non facciamo un'operazione soggettiva, cioè che si compie in noi, ma un'operazione obbiettiva, identica in tutti gli uomini, inquantochè non vi sono molti nulla, ma è sempre il medesimo; onde ogni individuo non può negare che lo stesso nulla che nega l'altro.

Non vuolsi confondere il *nulla*, come contrario dell'essere o il nulla assoluto, col *non essere*. Il che fu notato eziandio da Platone (1) combattendo gli Eleatici mediante appunto la distinzione tra il *non essere* ed il *contrario* dell'essere.

La negazione del nulla si opera in un modo determinato, relativo, cioè non in guisa che ne resulti il contrario del nulla; onde che il resultato di questa negazione non è l'essere unico assoluto di Parmenide, ma l'essere molteplice.

L'essere inoltre assume il carattere della cosa rispetto la quale il nulla viene negato. È per questo che l'essere ora è contingente, ora necessario, ora attuale, ora possibile.

(1) *Sofista*.

Negando la negazione del nulla, ne resulta il *non essere*, mediante il quale non è ristabilito già il nulla. Atteso che la negazione del nulla si opera in un modo determinato; onde resultano varj esseri definiti come il libro, la carta, la penna ec. Negati i quali non emerge il nulla, ma in quel cambio, per via d'esempio, la casa, il mare, il cielo ec.

La credenza può fallire negando il nulla rispetto a cose fantastiche. Cotesta fallibilità non la spoglia di quella autorità legittima che le compete.

L'abbaglio della scuola eleatica e panteistica, dimora nel confondere l'essere coll'assoluto. Rispetto al quale non solamente negasi il nulla, ma vi si sostituisce il contrario.

Nella negazione del nulla, ovvero nell'essere, non svanisce il nulla assolutamente, imperocchè cotale negazione è attuale. Laonde rimane *possibile* ciò non ostante l'annullamento, e quindi ne emerge la contingenza delle cose.

Non v'ha che l'assoluto, il quale escluda anco la possibilità dell'annullamento.

Si raccoglie da ciò che dicemmo, che l'essere, dacchè si conforma alle cose che afferma, può distinguersi in attuale e possibile.

Il possibile non è soltanto contingente, come taluno, per avventura, sarebbe inclinato a pensare, ma è altresì necessario. Il possibile contingente possiede una realtà che ci sfugge. La natura peraltro ha supplito a questa nostra insufficienza in modo prodigioso, laddove rispetto a certi fatti contingenti sostiene la credenza relativa con una tale forza arcana, che l'esperienza e la ragione non potrebbero conferire maggiore; come interviene in riguardo all'aspettazione di certi fenomeni: senza la quale credenza, sia pure istintiva, irrazionale, non ci potremmo determinare a veruna azione.

L'intelletto, come vedremo è il campo del possibile contingente, perchè ivi è l'analogia che impera.

Il possibile è necessario allorquando senza di esso non sarebbe concepibile anco il reale attuale. È possibile *necessariamente* lo iscrivere un quadrato in un circolo. L'identità e uguaglianza perfetta non può esserci dimo

strata dall'esperienza, essa rimane solamente possibile rispetto alla ragione; e nullameno senza l'equazione 1=1 nulla potrebbe intendersi come esistente, non pure come necessario, ma nemmanco come contingente.

L'essere possibile necessario è reale anco più dell'essere reale attuale, avvegnachè ne sia la condizione.

La ragione è il campo del possibile necessario, ed a questa sorte di possibili si riducono le idee razionali.

§ 2. *Della credenza in ordine al conoscere.*

Il conoscere è l'equivalente, il supplente, non il medesimo dell'essere. In grazia della conoscenza, l'essere si moltiplica pur rimanendo uno. Il che di leggieri si comprende ove si consideri che un libro, per esempio, può essere conosciuto da molti, senza cessare di essere lo stesso libro.

I filosofi si sono occupati dell'origine delle nostre conoscenze, ma non dettero peso al fatto della *credenza di conoscere.* Non vo' dire

già la credenza di conoscere la tale o tale altra cosa, bensì la credenza alla possibilità del conoscere. Questa credenza precede logicamente la conoscenza, o il sapere di conoscere. Essa non è propriamente una nozione, ma piuttosto un certo presentimento. Se fosse una nozione verrebbe il domandare in che modo si crede alla possibilità di cotesta nozione. Ad ogni modo l'inizio sta nel credere di conoscere. Se i filosofi avessero incominciato dal fatto psicologico *io credo di conoscere* anzichè dall'altro *io so di conoscere*, sarebbero stati condotti naturalmente a meglio investigare la credenza, il dualismo che vi è riposto, onde malagevole non era istradarsi per la via che conduce al principio della divinazione.

Cotale credenza, considerata nella sua forma, e non nel contenuto, è un fatto psicologico singolarissimo. Se non fosse la credenza di conoscere, non avremmo arbitrio di affermare nemmanco di *sapere che non sappiamo nulla.*

Hegel, che pose in cima del suo sistema il dettato *conosci te stesso*, non avvertì che

la conoscenza è preceduta dalla credenza di conoscere, e che il fine della filosofia è quello di legittimare questa credenza: il che, per mio giudicio, non può conseguirsi che col sistema della divinazione.

Posto che la conoscenza s'impernia sulla credenza, noi dobbiamo accogliere la conoscenza con quel significato che le dà la credenza, e non ci è lecito alterarlo per comodo del sistema.

Nella conoscenza si radunano alcuni elementi che dobbiamo distinguere accuratamente. In generale dai filosofi non si avvertono che due soli termini: l'*io* conoscitore e l'*oggetto* conosciuto. Questa distinzione è inesatta, e dette campo a molti equivoci, onde si videro combattere l'un contro l'altro dei filosofi, che in sostanza professavano le stesse opinioni.

L'oggetto della conoscenza non è così semplice come si ravvisa da molti. Non già che fra l'*io* e l'oggetto della conoscenza s'interpongano le idee siccome piacque a molti filosofi d'immaginare, ma perchè l'oggetto della conoscenza, come ci è dato dalla credenza,

ha la natura del segno, cioè implica una rappresentanza, perlochè può stimarsi, a così dire, doppio. Come segno si divide in una parte apparente, fenomenale, ed in un'altra recondita, di cui il fenomeno è la rappresentazione, o la divinazione.

La conoscenza, privata che fosse del sussidio della credenza, si ridurrebbe alla sola parte fenomenale la più immediata.

Alla credenza soltanto andiamo debitori se si considera il fenomeno come segno del *noumeno.*

I sensisti, che disconoscono al tutto il provvidenziale ufficio della credenza, s'immaginano che avviene per un errore (veramente inconcepibile) della mente nostra, se noi siamo spinti a oltrepassare il fenomeno, e ci formiamo la nozione della cosa in sè. Non cade certo loro nel pensiero, che questo preteso errore, è pur quello che serve di fondamento, e a tutto lo scibile, ed a tutte le nostre pratiche relazioni. Ma tant'è, preferiscono una incoerenza, una follía, al confessare la nostra dipendenza da una luce superiore.

La presenza, la realtà della cosa significata può mancare, e pur nondimeno aver luogo il fenomeno, come accade nel sogno. Ma giova avvertire che il distacco del fenomeno dal *noumeno* non interviene che rispetto a quelle conoscenze le quali ci sono somministrate dall'esperienza variabile. E si noti, che se c' inganniamo nel sogno, nelle allucinazioni ec., ciò si verifica appunto perchè il fenomeno fu altra volta effettivamente segno della cosa attuale. Anche la parola, che è segno della cosa, può adoperarsi senza riferirsi alla cosa stessa, come nella menzogna; ma ciò non toglie che la parola sia realmente un segno della cosa, ed in conseguenza che la cosa significata esista, o possa esistere.

La conoscenza abbraccia una lunga serie di nozioni, fra le quali voglionsi distinguere le semplici, e primitive, dalle composte e seconde. Le nozioni primitive rendono possibile l'esperienza, dalla quale poi provengono le nozioni seconde. Le allucinazioni non accadono che circa le nozioni empiriche.

Il mondo fenomenale si replica in ogni individuo, laddove il reale è uno solo. In

questo fatto dimora tutta la difficoltà della conoscenza.

Kant, considerando i *noumeni* come una terra incognita, obbedì alla forza istintiva della credenza; ma senza avvertire che egli non poteva anco sospettare il *noumeno* ove il fenomeno non fosse stimato come segno. Ma dacchè esso non volle accettare il fenomeno come segno, chè altrimenti avrebbe rovinato il suo sistema da cima a fondo, il *noumeno* si trovò senza valore, tantochè il suo successore Fichte lo soppresse al tutto. Schelling ed Hegel, partendo dal supposto dell'impossibilità del *noumeno*, formularono in varia guisa l'ipotesi dell'identità assoluta.

La credenza oltrepassa il fenomeno e la esperienza: è questo il fatto fondamentale senza cui la conoscenza è impossibile. È questo il fatto che ripugna a molti filosofi di riconoscere. Ma non v'ha rimedio: ripudiando questo fatto, i filosofi si sequestrano dal rimanente degli uomini, anzi degli altri animali, e non rimane loro altra consolazione oltre quella di abbacinare qualche semplice intelletto colla luce bene scarsa de'loro sofismi.

In che relazione trovasi il fenomeno coll'oggetto che rappresenta? Coloro che discorrono dell'immagine della cosa nel nostro spirito non riflettono che ci manca il modo di verificare la corrispondenza dell'immagine colla cosa. Non è presunzione l'asserire che la natura debbe avere coordinato il conoscere coll'essere in guisa da rispondere al fine cosmico, e non si sarà dilettata negl'inganni e nelle fantasmagorie.

Questo modo di considerare la conoscenza come l'interpretazione istintiva d'un segno, come un equivalente dell'essere, consuona al tutto col sistema della divinazione.

Se l'*io* fosse il tutto, non sarebbe mestieri di equivalenti dell'essere, imperocchè basterebbe l'*io* e nulla più. Ma dappoichè l'*io* non è il tutto, e si trova in relazione con altri esseri differenti da sè, la natura lo ha fornito della conoscenza, come quella che supplisce in certo modo al non essere l'*io* tutte le altre cose. L'*io* che conosce le altre cose (supponiamo che conosca tutto il cosmo) diviene, per certo rispetto, il cosmo, senza che per ciò nè l'*io* nè tutte le altre cose cessino di essere

quello che sono. Mirabile e sapiente magistero, non pregiato dai filosofi, specie dagli identisti, i quali avrebbero appreso altrimenti come seppe la natura conciliare nel cosmo, mercè l'equivalenza del conoscere e dell'essere, la moltiplicità coll'unità, le relazioni e l'ordine, senza l' identità e la confusione. Il panteismo, ove fosse coerente, dovrebbe respingere la conoscenza. Dove è l'essere torna superfluo il conoscere. E difatto gl' identisti confondono ogni cosa.

L' idealismo e l' identismo escludono la distinzione fra soggetto ed oggetto, onde in quei sistemi non s'accoglie vera e propria conoscenza.

Altri sistemi, al tutto incoerenti, pongono la distinzione fra soggetto ed oggetto, ma non avvertono che nell'oggetto la parte fenomenale soggettiva è nello stesso tempo segno d'una parte oggettiva, reale, esterna al concetto, indovinata in virtù della credenza.

Nella conoscenza circa all'*io* non appare distinzione fra soggetto e oggetto, perchè s'immagina che noi possiamo coglierci noi medesimi direttamente nell'atto del conoscere, senza

far conto dell' intermedio della memoria. La credenza al testimonio della memoria è il fatto preliminare necessario all'osservazione di noi stessi.

Se fra l'oggetto conosciuto, considerato nella parte reale, ed il soggetto conoscitore corresse una intima, immediata, necessaria ed indissolubile relazione ed unione, riescirebbero impossibili i sogni e le allucinazioni, i deliri, le illusioni; atteso che la conoscenza, o non avrebbe effetto, o sarebbe sempre reale e vera. Se accade l'errore, è appunto perchè il vincolo tra il soggetto e l'oggetto, tra il segno e la cosa significata non è indissolubile.

La filosofia del senso comune è rimasta incompleta, perchè non seppe dare alla credenza una forma scientifica.

Il senso comune è stimato, dalla natura che ce ne fece dono, così importante, che venne fornito di un'arme propria per difendersi anco dagli assalti della ragione. Per certo quest'arme non può essere il ragionamento, ma non per questo è priva di efficacia. Qust'arme, il che fu notato da parecchi filosofi, consiste nel ridicolo. E di vero,

che si presta maggiormente al ridicolo delle opinioni stravaganti degli scettici e dei monisti? Ognuno poi riconosce quanto il potere del ridicolo sia più gagliardo presso le persone educate, istrutte e incivilite.

La credenza ha varj gradi di tenacità. Quella che costituisce propriamente il senso comune è irresistibile; fenomeno singolare che attesta la sapienza divina.

Uno degli errori massicci dello scetticismo consiste nel presumere l'inganno, per parte della credenza o della natura, ogni qual volta manchi la dimostrazione del contrario. È una sentenza questa che potrebbe raffrontarsi a quella che presumesse la colpa fino a tanto che non sia fatta palese l'innocenza. Lo scettico dichiara di non negare la credenza (tante grazie), ma di negare il *diritto* di credere. Se la ragione fosse competente a giudicare la credenza, non v'ha dubbio che lo scetticismo potrebbe cantare vittoria. Ma questa competenza della ragione è un postulato arbitrario. E lo scettico stesso ripudia questa competenza nell'atto pratico; perchè ove aspettasse la sanzione della ragione per muovere

un passo, potrebbe davvero rimanere immobile tutta la vita. Non per questo vuolsi negare alla ragione una certa influenza sulle credenze, segnatamente sulle credenze seconde, empiriche.

E non solamente la ragione, ma la passione influisce sulle stesse credenze seconde, empiriche. Allorquando un'opinione ci sta molto a cuore, la credenza vi aderisce energicamente. Noto è l'adagio comune che la passione accieca.

La credenza è un certo affetto, ed è come affetto che può allacciare la volontà e piegarla a sua posta. Ond'è che, come nelle anime affettuose nasce un vivo bisogno di amare, così nelle anime credenti si manifesta il bisogno di credere. Il misticismo risponde a questo bisogno dell'anima. Nel misticismo si fondono insieme la fede e l'amore, in quello che s'indirizzano verso il medesimo oggetto che è Dio.

La natura punisce la temerità de'filosofi. Ed in vero non mancano esempi di filosofi, i quali dopo avere trasmodato nella critica razionale, muovendo guerra incessante alla

credenza, ad un certo punto della loro vita furono sopraffatti dal bisogno di credere, e tanto imperioso da porgere lo strano spettacolo di un subitaneo trapasso dallo scetticismo al misticismo.

Affine di scemare valore alla credenza, parecchi filosofi si studiarono di mostrarne la fonte in un fatto meccanico, a così dire, come l'associazione delle idee. Peraltro un esame più diligente persuase alcuni fautori dell'onnipotenza dell'associazione dell' idee, fra' quali Stuart Mill (1), che tale origine è tutt'altro che dimostrata.

Senza dubbio alcune credenze, anzi tutte le credenze seconde, sono originate dall'associazione delle idee. In che altro modo crediamo noi che un sasso abbandonato a sè cadrà al suolo? Si è perchè questo fatto si è ripetuto sempre dinanzi a noi. Ma questa credenza particolare non è che l'applicazione di una credenza primitiva, che è in noi per divinazione, cioè la credenza circa la stabi-

(1) *La psychologie de* A. Bain; *Revue des cours litteraires*, 2 *Août* 1869.

lità dell'ordine cosmico, o se vogliamo, la tendenza a credere a questa stabilità.

La credenza, mentre tiene corrispondenza coll'ordine generale, è fallibile nelle particolarità; ma questa fallacia non è capace di turbare l'ordine generale. Ed io m'associo alle seguenti considerazioni del Cournot, il quale distingue « le credenze che la natura s'incarica di inculcarci, per le quali essa medesima assume la cura di resistere a tutte le tendenze sofistiche, e le idee di cui ella ha abbandonato la discussione critica ai filosofi, perchè non toccano a ciò che havvi di fondamentale e d'essenziale nelle funzioni da essa destinate agli individui ed alle specie » (1).

Non dobbiamo tacere adesso della coordinazione che occorre fra la credenza e l'abitudine. Essa è provvidenziale stante che la credenza si assoda colla ripetizione dell'oggetto della credenza, e la ripetizione è un indizio dell'esistenza di qualche legge, cui la credenza può riferirsi. Questo riferimento ha luogo in virtù dell'abitudine. Giova notare

(1) *Essai sur les fondemens de nos connaissances*, Tome II, pag. 391.

che le credenze provocate dall'abitudine sono le più fallibili; laonde è debito di una buona educazione popolare di porre ostacolo a che abitudini fallaci influiscano sulla credenza.

Come sussidio della credenza v'ha l'istinto di credulità, relativo alla testimonianza altrui; istinto che torna proficuo per gli acquisti dell'esperienza. Senza del quale la tradizione riuscirebbe inutile, ed il progresso umano ne scapiterebbe. Ne' fanciulli cotale istinto è assai gagliardo, il che si manifesta provvidenziale.

La natura ci ha dotati altresì dell'amore pel meraviglioso, che, insieme all' istinto di curiosità, concorrono a dilatare e rettificare la nostra conoscenza. Vico dice: « La *curiosità*, proprietà connaturale all'uomo, *figliuola dell' ignoranza*, che partorisce la *scienza*, all'aprire che fa la nostra mente la *maraviglia*, porta questo costume; che ove osserva straordinario effetto in natura, come *cometa*, *parelio*, o *stella di mezzodì*, subito domanda, che tal *cosa voglia dire o significare* » (1).

(1) *Scienza Nuova*, Lib. I; Degli elementi, XXXIX.

Platone (1) ed Aristotele (2) avvertono essi pure che la meraviglia è stimolo alla scienza, e riconobbero che fu essa che eccitò gli uomini alle ricerche filosofiche.

La potenza del meraviglioso è sì forte, e la credenza vi si appiglia tanto facilmente, che bisogna guardarsi bene che non divenga strumento di malizia e d' insidia.

Concludiamo che la credenza è la fonte d'ogni lume nello spirito umano, ma fa d'uopo invigilare con somma diligenza che la luce non si converta in fiamma, e rechi invece l' incendio.

(1) *Teetete*
(2) *Metafisica*, Lib. I.

CAPITOLO II.

Le sensazioni.

Dicemmo che il conoscere è l'equivalente e supplente dell'essere. Avvertimmo che l'*io*, mediante le conoscenze, si dilata e diviene, per certo rispetto, le altre cose senza privare queste dell'essere loro. Acciò l'*io* si espanda, e s' incosmi, per così dire, in grazia delle conoscenze, la natura lo ha fornito di proprietà e d' istrumenti stupendi, che indicheremo brevemente, per quel poco che se ne sappia, ed in quanto si attengano più da vicino al nostro tema.

Il trapasso dell'essere al conoscere si opera mediante alcuni elementi, i quali poi vengono ordinati per virtù dell' intelletto, e costituiscono il cosmo intelligibile.

Gli elementi conoscitivi, ovvero le nozioni elementari, non ci possono essere somministrate fontalmente che dalla natura. Per quale virtù potremmo procurarceli da noi? Vero è

che essi appariscono in occasione dell'esperienza, ma non sono punto originati da essa, o per parlare più chiaro, non possono provenirci dal di fuori. Per accogliere con frutto quello che ci viene di fuori, non basta che la natura abbia fatto del nostro spirito una specie di magazzino ove si serbano le merci; imperciocchè lo spirito nostro non è già come sono le quattro pareti d'un magazzino. Lo spirito accoglie quello che gli è recato di fuori colla coscienza di ciò che riceve. Esso può venire istrutto di cose che non conosceva per innanzi; ma a conseguire quest' intento, d'uopo è che in precedenza abbia la facoltà d' intendere, a così esprimermi, il linguaggio dei messaggeri che vengono a lui. Or bene, questo linguaggio è compreso dallo spirito mercè gli elementi conoscitivi, che potenzialmente giacciono in esso.

Distingueremo gli elementi conoscitivi in soggettivi ed oggettivi. I soggettivi sono quelli che derivano dai sensi, i quali ci appartengono come appendici dell'*io*. Questi elementi non sono peraltro semplici. La natura ci ha provveduti di organi appropriati

ad apprezzarne quelle varietà che vengono suscitate nel nostro commercio con le cose esterne.

Oltre gli elementi soggettivi vi sono quelli oggettivi, i quali, per certo rispetto, sono come le appendici del mondo esterno; per la qualcosa li denomineremo elementi *cosmici*.

La distinzione che sopra fra elementi soggettivi e oggettivi non è, peraltro, al tutto esatta. Le sensazioni sono veramente soggettive, ma, per la loro proprietà di prestarsi come segni, mostrano acchiusa in esse una tendenza oggettiva. Dall'altra parte gli elementi cosmici, per quel lato con cui si attengono al nostro spirito, onde possiamo pensarli, manifestano una certa subbiettività. Saremmo più precisi se noi considerassimo tutti gli elementi conoscitivi, indistintamente, come soggettivo-oggettivi.

Le sensazioni sono siffattamente intrecciate cogli elementi cosmici, che malagevole riesce di operarne la separazione. Come separare, per modo d'esempio, la sensazione dalla sua localizzazione nel corpo? È noto che alcuni individui hanno creduto perfino di sen-

tire dolore nelle membra che erano state loro amputate. Come separare, altresì, dalla sensazione tattile la nozione di resistenza; dalla sensazione di dolore quella di durata, ec.?

Le sensazioni che ci vengono comunicate mediante i sensi esterni, ci sono date dalla natura col carattere del segno, e noi non possiamo rifiutare loro questo carattere; salvochè non si voglia fantasticare circa un possibile inganno della natura

Alcuni filosofi trovarono più spedito di trascurare il sumentovato carattere delle sensazioni, ed immaginarle nulla più che *modificazioni* dell'*io*. Ma che significa *modificazione* dell'*io?* Lo sappiamo veramente? Chi oserebbe asserir ciò? A ben considerare questa espressione si risolve in una metafora e null'altro. E come tale, può indurre gravissimi errori, ove la si accolga troppo alla lettera. In questo caso l'*io* viene immaginato poco diverso da un pezzo di creta, e la sensazione come una modificazione fatta in questa creta medesima, per cagion d'esempio, circa la figura.

Se le sensazioni fossero unicamente queste pretese *modificazioni* dell'*io*, in che modo potrebbero apparirci come segni? O perchè non dovrebbero apparirci invece come cosa nostra intimissima? Il segno suppone qualche cosa fuori del segno; ora, cotale supposizione, se ha fondamento, non può farsi che per divinazione.

Le nostre obbiezioni contro i filosofi che pongono le sensazioni come *modificazioni* dell'*io*, calzano ugualmente contro coloro che impugnano la sussistenza dell'*io*, e che non ammettono nulla più che collezioni di sensazioni. Atteso che per la natura di segno che possiede la sensazione, questa indovina sempre un che, con il quale la sensazione stessa deve tenere convenienza.

La ipotesi della statua animata di Bonnet e di Condillac manca di qualsiasi valore, imperocchè sopprime arbitrariamente quella caratteristica del segno nella sensazione, senza cui essa è incompleta.

Ragionando anco a tenore del più grossolano buon senso, resulterebbe affatto superfluo e risibile l'ufficio della sensazione, ove

ad altro non mirasse che a farci sentire modificati. Giusta gli argomenti de'puri sensisti bisognerebbe concludere che soltanto per un certo inganno, per una illusione accade che le sensazioni ci rappresentano qualche cosa d'esteriore con cui siamo in continuo commercio. Vedete strana conseguenza! Le sensazioni ridotte al loro vero e proprio ufficio ci tornerebbero al tutto inutili, ed anche dannose; laddove se godiamo dell'esperienza esterna, se ci muoviamo in questo mondo, se viviamo, in una parola, ne dobbiamo ringraziare un inganno!

Vero è che le sensazioni, senza l'accoppiamento loro con gli elementi cosmici, non assumono l'aspetto di segni determinati; non per tanto la virtù del segno appartiene alle sensazioni in un modo indeterminato, tantochè repugnano di esser confuse nel nostro spirito coll'*io*. La prerogativa del segno nelle sensazioni che ci forniscono i cinque sensi, fece giustamente appellare cotali sensazioni *esterne*. Senza questa proprietà del segno non vi sarebbero nè sensazioni interne nè esterne. Le sensazioni esterne ci si presentano colle loro esterne attinenze, e non possono essere

studiate fruttuosamente fuori degli organi de'sensi respettivi. Considerate senza queste attinenze, rimangono come monche; e non dee meravigliare se, così operando, ne emergono strani e bislacchi sistemi alieni dal senso comune.

Come potrebbe accogliersi sul serio l'idealismo o fenomenismo, quando si tenesse conto degli organi de'sensi, eziandio come apparenze subiettive? Se il mondo che ci appare fosse fenomenico, creazione, a dir così, dell'*io*, a che servirebbero gli organi de'sensi? A che scopo l'occhio nel mondo soggettivo fenomenico? Ed il nostro organismo, come a dire, gli ossi, i muscoli, a che prò se tutto è un modo dell'*io*? Se l'idealismo, o monismo fosse il vero, d'uopo sarebbe supporre che Domeneddio siasi trastullato a darci uno spettacolo quanto completo altrettanto inutile di fantasmagoria.

L'esperienza incomincia colle sensazioni, e la conoscenza si manifesta in occasione di essa.

Nulla havvi nel mondo esterno che somigli alle nostre particolari sensazioni. Il senso

comune, o la credenza comune, non è punto in contraddizione colla realtà a questo riguardo. Il volgo sa benissimo che il sapore agro lo sente l'uomo e non il limone; che noi vediamo lo stesso oggetto diversamente colorito di giorno e di notte; e che infine se tutti gli uomini non sentono ugualmente rispetto ai medesimi oggetti, segno è che la sensazione non appartiene che a noi. Arnauld riflette acutamente che se il senso comune attribuisce agli oggetti il colore, il sapore, non fa che rendersi più conforme all' istituzione della natura. « Ora (egli dice), non è per la nostra anima che Dio ci dà il sentimento dei colori o degli odori; è per fornirci un mezzo più facile per distinguere i corpi che osserviamo » (1).

È importante porre in sodo che noi crediamo al mondo esterno, non perchè questo ci si riveli come causa delle sensazioni, ma perchè le sensazioni sono avvertite da noi come segni del mondo esterno, il quale per ciò stesso noi comprendiamo come la cosa significata.

(1) *Des vraies et des fausses idées*, Chap. XXIII.

I varj sensi sono indipendenti l'uno dall'altro, tantochè il difetto di uno non reca l'inutilità degli altri. Per il collegamento che avviene delle sensazioni con gli elementi cosmici, più sensi possono avvertirci della stessa cosa, come riguardo allo spazio, al moto ec. Noi vedremo, più innanzi, che tale indipendenza reciproca non sussiste circa gli elementi cosmici.

Le sensazioni appartenenti ai vari sensi esterni possono unirsi fra loro, ma non combinarsi; laddove tra gli elementi cosmici intervengono intime combinazioni. Per modo di esempio, nella velocità si combinano lo spazio, il moto ec.

I cinque sensi si possono comparare a cinque radici immerse nel cosmo, d'onde traggono l'alimento spirituale per l'istinto e per l'intelletto. La vista e l'udito, per questo riguardo, sono sensi intellettivi; il gusto e l'odorato istintivi; il tatto è misto. La curiosità è l'appetito dell'intelletto, come la fame lo è dell'istinto.

Le sensazioni per il loro carattere principalmente soggettivo non ci rivelano a suffi-

cienza il cosmo. Non è questo il loro ufficio: esse aiutano la rivelazione, che si opera in virtù degli elementi cosmici, prestando il loro colore e le loro qualità alle cose rivelate. Le sensazioni esterne possono perciò agguagliarsi ad un gran manto che involge il cosmo intelligibile; per la qual cosa noi scorgiamo effettivamente del cosmo i soli panneggiamenti del manto che lo ricopre. Ma intervengono le nozioni cosmiche, le quali sotto quei panneggiamenti ci fanno indovinare il cosmo che vi si nasconde.

I filosofi sensisti non seppero oltrepassare il manto delle sensazioni che cela il cosmo sottostante, onde confusero il cosmo col manto suo, vale a dire colle sensazioni.

La facoltà senziente è limitata, e cotale limitazione è provvidenziale atteso la limitazione delle nostre facoltà, conseguenza della nostra natura contingente. Se avvertissimo tutto il possibile a sentirsi, ogni cosa ci si manifesterebbe in un flusso continuo. Come l'intelletto e la ragione potrebbero cogliere il costante? I sensi, nascondendoci gran parte del mutabile, operano un certo trave-

stimento della natura; ma questo travestimento non è già un inganno, imperocchè si armonizza colla analogia che governa l'intelletto. La quale analogia, come vedremo, è altro travestimento necessario per introdurci nel dominio della ragione.

Le sensazioni si associano fra loro; ma giusta talune leggi, e non ad arbitrio.

Il sistema oggi tanto preconizzato da Stuart Mill circa l'associazione dell'idee, è, a ben ravvisarlo, un sistema grossolano che scambia l'occasione colla causa.

Le sensazioni non si associano, come pensano alcuni, in forza di certe ripetizioni e contiguità, cioè in modo quasi meccanico; ma mediante certi vincoli, che rendono intelligibile la loro relazione. Cotali vincoli ci sono rivelati dalla natura, e consistono nei cinque elementi cosmici, de'quali adesso discorreremo.

Capitolo III.

I cinque elementi cosmici.

Acciocchè riesca possibile acquistare cognizione dell'ordine e dell'economia del mondo esterno, d'uopo è anzitutto possedere la nozione dei suoi elementi; nello stesso modo che per potere comprendere chi ci favella, forza è precedentemente sapere interpetrare i vocaboli che sono adoperati. Questa facoltà non ci perviene contemporanea col discorso che udiamo, ma lo antecede necessariamente.

Gli elementi onde si costruisce il cosmo ci vengono rivelati dalla natura; essi sono come la chiave che ci abilita ad intendere ed interpetrare il linguaggio che ci parlerà il cosmo, nel commercio che terremo con esso in questa vita terrena. Noi quindi, seguendo l'esperienza, che è la favella del cosmo, avremo cognizione di quello che dice, di quello che è; con quella corrispondenza, intorno la quale non possiamo, è vero, portare un giu-

dizio competente, ma che non ci è lecito reputare un inganno.

La natura ci ha dotati della divinazione degli elementi cosmici, cioè della facoltà di comprenderli; ma quanto alle infinite loro combinazioni appartiene all'esperienza a comunicarcele. E tale comunicazione non si fa direttamente, ma col mezzo delle nostre sensazioni, che divengono in certo modo così le messaggiere del cosmo.

Le sensazioni unite agli elementi cosmici, non ci mostrano già de'puri fenomeni, e relazioni vuote, ma ci rappresentano, per la loro natura di segno, le relazioni cosmiche, e noi le accogliamo come tali, a dispetto degli idealisti e degli scettici.

Alcuni moderni, fra'quali Vacherot, Renouvier, Stuart Mill, contradicendo Kant quanto alla sussistenza de'*noumeni*, ritennero che le *cose in sè* o non esistono o non sono nulla più che le relazioni, le leggi, l'ordine de' fenomeni. Vero è che il cosmo non ci è noto obbiettivamente che per il suo ordine, perocchè del rimanente non scorgiamo che le nostre medesime sensazioni. L'abbaglio dei

suddetti filosofi versa intorno alla relazione, la quale è cosmica, e non sensibile o fenomenica.

In quelle relazioni che spiccano in virtù degli elementi cosmici, i fenomeni o le sensazioni pongono in rilievo maggiore la loro proprietà di segni. Vacherot (1) ha ragione contro Renouvier, facendo osservare che soppresso lo spirito non trovasi soppressa in conseguenza la *cosa in sè*, perchè le relazioni sono concepite indipendenti dal modo come la nostra sensibilità trovasi affetta; ma cade in errore ove stima cotali relazioni niente più reali del concetto che ne forma il nostro pensiero.

Gli elementi onde è architettato l'ordine cosmico sono cinque, a mio avviso, e precisamente i seguenti: tempo, spazio, sostanza, forza, moto.

Corre una certa attinenza ed analogia tra questi cinque elementi cosmici, ed i cinque sensi esterni: l'udito col tempo, la vista collo spazio, il gusto colla sostanza, il tatto colla forza, l'odorato col moto.

(1) *La metaphysique etc.*, Vol. III, pag. 204.

Le nozioni che si riferiscono ai cinque elementi cosmici non provengono dall'esperienza; ma non ne emerge, come avvisa Kant, che siano forme dello spirito, puri fenomeni senza ufficio veruno verso un termine correlativo esterno ai fenomeni medesimi.

I sensisti si sono ingannati circa l'origine delle nozioni degli elementi cosmici, perchè le analisi loro non seppero distinguere nelle sensazioni le nozioni di moto, forza ec. che vi sono intimamente unite; e perchè le sensazioni furono incompletamente studiate, non avendo avvertito il loro mirabile carattere di segno.

Il carattere obbiettivo, e di segno, dei cinque elementi cosmici racchiude una divinazione, imperocchè si risolve in una rappresentazione, che non potremmo per verun possibile ragguaglio formare nel nostro spirito.

La nozione degli elementi cosmici racchiude una parte misteriosa, contro la quale la ragione, male guidata, tende a ribellarsi; e che pare serva appunto a rafforzare di fronte alla ragione stessa la nozione dei

detti cinque elementi. Questa parte misteriosa è il *continuo.*

Il continuo è il fondamento dei cinque elementi cosmici, tantochè essi potrebbero risguardarsi come cinque modi diversi del continuo.

Filosofi e volgo, abbiamo tutti un concetto chiaro e uguale, sebbene indefinibile, del continuo. I Sofisti combattono rigorosamente la nozione del continuo coll'arme della *divisibilità all'infinito.* Noi torneremo su questo importantissimo argomento allorchè tratteremo dell' idea numerica. Intanto giova far notare che questa nozione del *continuo*, senza la quale svanirebbe, come nebbia al vento, tutto il mondo esterno, non sorge dall'esperienza, chè anzi l'esperienza riuscirebbe al tutto inintelligibile senza la nozione del continuo; onde che dobbiamo stimare cotale nozione una divinazione.

Il continuo ha principio, perchè senza principio nulla può continuare. L' immaginazione, col concorso dell' idea numerica, può allontanare e prorogare a piacere detto prin-

cipio; ma non per tanto il principio non si annulla.

Il mistero del continuo, come si comprende di leggieri, si riferisce al contingente, imperocchè tutto ciò che principia è contingente. Hegel, erroneamente, col suo *divenire* perpetuo, pose a capo della filosofia un contingente; onde riuscì, siccome avvertirono alcuni filosofi, alla negazione dell'assoluto.

Le nozioni dei cinque elementi cosmici sono chiarissime, e concepite ugualmente da tutti gli uomini, il che avviene appunto perchè ci sono fornite immediatamente dalla natura come divinazioni. Disputino quanto loro più piace i Condillac, gli Hume, i Berkeley, i Kant, i Leibnizio, i Clarke intorno a queste nozioni, essi non faranno deviare di un infinitesimo il concetto che di esse tutti possediamo. Ed a proposito di siffatte nozioni, D'Alembert nota con acume, che « le nozioni le più astratte, quelle che il comune degli uomini riguarda come le più inaccessibili, sono quelle stesse che recano seco la più gran luce: l'oscurità sembra impadronirsi delle no-

stre idee a misura che noi esaminiamo in un oggetto più proprietà sensibili » (1).

Gli elementi cosmici non sono indipendenti fra di loro come i cinque sensi esterni; ma l'uno è contenuto nell'altro nell'ordine che appresso: il tempo contiene lo spazio, questo la sostanza, la quale contiene la forza, e questa il moto.

§ 1. *Il tempo.*

Il tempo è l'elemento dell'esteriorità per eccellenza; infatti esso involge gli altri elementi. Gl'istanti che corrono gli uni fuori degli altri, ne rimangono fuori irrevocabilmente. Il tempo che passa non torna più: come dunque l'esperienza potrebbe fornirci questa nozione?

Conforme la dottrina di Kant, il tempo è una forma della nostra sensibilità, il che equivale, in altri termini, a considerarlo un' illusione della mente, un balocco con il quale la natura si diverte. La storia non

(1) *Introduction au traité de dynamique.*

esiste, la memoria non esiste, e che più? noi medesimi non esistiamo, imperocchè per esistere ci bisogna durare, e la durata è un' illusione! Ed illusione di chi? di chi non esiste! Ecco a quali incoerenze e follìe conduce l' idealismo.

Kant osservò giustamente che l'esperienza non può fornirci niuna cosa che abbia il carattere di necessità; ma è mestieri per questo d' immaginare delle forme *a priori?* Guardando con attenzione attorno nella natura, non s' incontrano de'fatti che possono portare gran lume nella questione? Se Kant avesse riflettuto che l'uccello, per esempio, quando si travaglia a costruire il suo nido, cede ad una necessità della sua natura, e non prende consiglio punto dall'esperienza, e che non pertanto non s' inganna, non obbedisce ad un' illusione; non avrebbe potuto trovare un'analogia con quanto succede nella mente umana riguardo alle pretese forme? Come col nido si prevedono le uova che vi saranno depositate, così colle pretese forme di Kant si prevede quanto accade nel mondo esterno.

Leibnizio aveva considerato il *tempo* come qualche cosa di niuna sussistenza in sè, e perciò lo definiva un *ordine di successione*. Certamente il *tempo* non è una sostanza, non è cosa, mi si permetta l'espressione, da mettersi in tasca; ma non è perciò meno reale, della realtà che gli è propria, e gli conviene. Se non è una sostanza, dicono gli ontologi, sarà un attributo. Nè una cosa nè l'altra.

Nel credere al tempo noi neghiamo il nulla in quel modo che si addice alla nozione del tempo.

Quanto alla definizione data da Leibnizio, noteremo che nella successione è già presupposto il tempo. Tanto che la successione non può effettuarsi che nel tempo. Le cose che si succedono sarebbero prive di legame fra loro, ove non fosse il *tempo* col suo carattere misterioso del *continuo*.

Il *tempo*, come gli altri elementi cosmici, non vuol essere confuso, lo ripetiamo, coll'ordine, colle relazioni particolari. Queste ci sono fornite dall'esperienza; la nozione del tempo ci è rivelata dalla natura, appunto perchè noi possiamo comprendere l'ordine che

gli si riferisce. È un andare contro corrente, l'originare la nozione di tempo dal fatto delle successioni.

Il tempo è il campo, la tela ove si disegnano le successioni. È un campo oggettivo, ed in ciò dimora la sua virtù divinatrice. Tutto il segreto della realtà obbiettiva del cosmo giace nel carattere obbiettivo degli elementi suoi.

La nozione del tempo è indispensabile per accorgerci delle successioni, nello stesso modo che l'organo visivo è necessario per farci avvertire la luce ed i colori.

L'ordine subordinato che tengono fra loro gli elementi cosmici ha tratto in inganno quei filosofi che la nozione del *tempo* vollero cavare da quella del moto ec.

La nozione del *tempo* è coordinata colla nostra attività esterna ed interna. Senza cotale nozione saremmo inabilitati a servirci della memoria, e ad agire in ordine all'avvenire.

§ 2. *Lo spazio.*

Lo *spazio* venne da Kant considerato, come fece pel *tempo*, quale forma della nostra sensibilità.

Si fu principalmente la teoria circa lo *spazio* ed il *tempo* che rese celebre il nome di Kant. I filosofi avevano indarno fatto supremi sforzi d'ingegno per dedurre dall'esperienza coteste nozioni, alle quali per contro devesi la possibilità di avvertire l'esperienza medesima. Kant con grande acume di mente osservò che il carattere di universalità e necessità di cotale nozione escludeva un'origine empirica. Non si dette pena peraltro delle conseguenze che sarebbero derivate ponendo tale nozione come forma della sensibilità, onde, perdendo ogni autorità obbiettiva, veniva a perdere appunto quell'autorità che si ricerca in essa. Se non v'ha spazio reale fuori del mio spirito, non vi sono corpi. E che divengono, giusta questa dottrina, i nostri

parenti, i nostri amici, la nostra casa, i nostri libri, i nostri studi?

Lo scetticismo di Hume, che Kant si propose di combattere, fu invece rafforzato. Kant non esitò dinanzi alle conseguenze del suo sistema tanto aliene dal senso comune; e giunse al punto di non accettare anco l'ipotesi d'un'armonia prestabilita fra le leggi del pensiero e quelle della natura; egli anzi dichiarò che le leggi che ci appariscono nella natura sono quelle stesse leggi che le vengono imposte dal nostro pensiero.

Anche fra'fisiologi fu agitata assai la questione circa l'origine della nozione dello spazio.

È mirabile come alcuni animali appena nati danno segno di percepire le distanze. Cotale fatto mostra, contro l'opinione de' sensisti, che la nozione delle distanze, e quindi dello spazio, non prende origine dall'esperienza. Senza dubbio l'esperienza perfeziona questa nozione, e ce ne persuadiamo osservando coloro che si esercitano nel tiro al bersaglio, i piloti, gli agrimensori ec.

La natura economa non ha dotato tutti gli animali, al loro primo nascere, della stessa

facoltà di percepire le distanze; ma si regolò secondo il bisogno. Il vedere l'uomo inferiore al pulcino, per questo rispetto, ci persuade quanto poco l'intelligenza abbia parte in siffatta specie di percezione.

Helmoltz, sebbene contradica l'opinione di Giovanni Muller, che reputa innata la nozione di spazio; al cospetto dell'attitudine di certi animali nel misurare le distanze non sì tosto vedono la luce, è costretto a riconoscere in cotesti animali una speciale *tendenza*. Or bene non si vuol questionare intorno le parole. O tendenza, o istinto, o nozione, a noi basta che ci si conceda un *che* divinatore senza cui non potremmo, colla sola esperienza, distinguere le distanze. E mi associo all'Helmoltz quanto al paragone che allega del linguaggio. Egli avverte che apprendere una prima lingua è più difficile che apprendere poi una lingua straniera. « Bisogna dapprima *indovinare* che ciò che si ascolta sono dei segni » (1). Precisamente, bisogna *indovinare*

(1) *Revue des cours scientifiques*: Des perceptions visuelles, 5 juin 1859.

nel linguaggio come s'indovina nelle percezioni.

Che cos'è lo spazio? È forse un ordine di coesistenze come pretende Leibnizio? Il coesistere inchiude già la nozione di spazio, come la successione quella di tempo.

Quando si dice che il vuoto esiste, non si afferma già che il nulla esista, ma che lo spazio esiste.

Lo spazio, quantunque indefinibile, non ci appare per questo una nozione confusa ed oscura, anzi ognuno la possiede ugualmente chiara nel suo spirito. Tutti ne sanno intorno questa nozione quanto è necessario, nè più nè meno; e le controversie de'filosofi non hanno efficacia di travisarla.

La nozione dello spazio è coordinata colla nostra attività esterna; tanto che senza di essa non potremmo risolverci a veruna azione esterna.

I filosofi, in generale, hanno accoppiate le nozioni di *spazio* e di *tempo* dando a quella il passo innanzi; dove che lo spazio è subordinato al tempo. Qualsiasi momento di realtà si conceda allo spazio, trovasi nel tempo.

Lo spazio si attiene alla *libertà*, ed il tempo alla *fatalità*. Ci è lecito immaginare qualche cosa di fermo nello spazio, ma non nel tempo. Io percorro lo spazio, ed il tempo percorre me. Lo spazio è generatore, il tempo divoratore. L'uno è culla, l'altro è tomba.

§ 3. *La sostanza.*

La sostanza è il punto ove s'incontrano e s'intrecciano i cinque elementi cosmici colle cinque specie d'esterne sensazioni. Difficile riesce il separare colla mente la sostanza dalle sensazioni che vi aderiscono.

Per addentrarsi meglio nel tema che ora ci occupa, giova anzitutto distinguere la sostanza dall'essere. Dopo le cose dette innanzi non pare che possa nascere confusione. L'essere è una affermazione, o, come avvertimmo, una negazione del nulla, che non aggiunge alcuna cosa a ciò che affermasi; è una rivelazione della cosa medesima, e nulla più.

Secondo alcuni filosofi la nozione di sostanza sarebbe opera di un giudizio, e l'applicazione di una legge così concepita: *ogni*

fenomeno si riferisce ad una sostanza. Questa legge non sussiste. Altri filosofi, fra'quali Stuart Mill, dalla relazione di permanenza che avvertiamo ne' fenomeni, pretesero fare scaturire la nozione di sostanza, incorrendo nell'errore stesso di coloro che dalla coesistenza e dalla successione vollero trarre le nozioni di spazio e di tempo. Non si potrebbe avvertire la permanenza ove non si possedesse prima la nozione di sostanza. Molti hanno confuso la nozione di sostanza con quella di causa nonostante la differenza che fra esse scorge chiarissimo l'animo nostro. La sostanza fu anche identificata colla forza, in specie da Leibnizio; ma come vedremo, la forza è inclusa nella sostanza, e non è la sostanza stessa.

Il carattere oggettivo nella sostanza si fa più palese che circa il tempo e lo spazio, onde che la divinazione è anche più manifesta.

Locke, con una certa ingenuità, dice che colui che diasi la pena di consultarsi intorno alla nozione della *sostanza* troverà che è « un non so qual soggetto che gli è al tutto sconosciuto, e che suppone essere il sostegno delle

qualità che sono capaci di eccitare delle idee semplici nel nostro spirito » (1). Locke non apprezzò minimamente la mirabile economia della natura rispetto alla sostanza. Non si tratta di una supposizione arbitraria, ma di una credenza della massima importanza, senza la quale, tutte le cose si troverebbero, come per incanto, moltiplicate in ragione del numero degli osservatori. Se dieci persone vedono un arancio, tolto il substrato, avremo non uno ma dieci aranci

Il bisogno imperioso della mente di ammettere una *sostanza*, non fu disconosciuto da Kant. Il quale collocò la nozione di sostanza nell' intelletto come una delle sue dodici forme. La *sostanza* sarebbe, insieme alla *causalità* e *reciprocità*, una delle categorie corrispondenti ai giudizj detti di relazione. Kant così si esprime circa le categorie: « Le categorie sono dei concetti che prescrivono delle leggi *a priori* ai fenomeni, per conseguenza alla natura come l' insieme di tutti i fenomeni » (2). È singolare che la *sostanza*,

(1) *Essai etc.*, Liv. II, Chap. 23.

(2) *Ragion pura*, *Log. trasc.*, Lib. I, § 26.

quale ce la porge Kant colla sua categoria, non ha nulla che fare con i *noumeni*, o cose in sè. Egli ci dice a chiare note che « l'intelletto non può oltrepassare giammai i confini della sensibilità, al di quà de'quali solamente gli oggetti ci sono dati » (1). Gli oggetti di cui discorre Kant, per un equivoco biasimevole, non sono altro che i fenomeni medesimi. La sostanza del fenomeno non consiste che nella sua permanenza, onde è una sostanza apparente. È questa una moneta falsa, che ci si raccomanda perchè trovasi in noi, nessuno ce la toglie; e si vorrebbe che la si preferisse alla moneta buona, che è il *noumeno*, perchè questo è fuori di noi, e lo teniamo, in certo modo, a credito. Ma io rispondo, e con me risponde il senso comune, che è meglio essere creditore di una moneta buona, di quello che avere in cassa una moneta falsa. Non osando negare il concetto del *noumeno*, o sostanza reale obbiettiva, Kant si trova impacciato quanto alla possibilità di pensarlo. Lo stesso imbarazzo coglierà tutti

(1) Ivi, Lib. II, Cap. III.

quei filosofi che vorranno repudiare il fatto della divinazione.

Alcuni filosofi, si avventurarono a ricercare nella sostanza, quello che la natura ci ha voluto tenere celato. Che nacque? Un lavoro vano della mente, che condusse gli uni a negare la *cosa in sè*, gli altri a ravvisarla come materia estesa; chi a negare questa per non considerare che lo spirito inesteso, e chi a confondere la sostanza coll'assoluto.

La sostanza, ci piace ripetere l'avvertenza, come elemento cosmico, è per natura sua contingente.

Aggiungeremo che la sostanza, racchiudendo in sè la forza ed il moto, racchiude tutti i fatti della divinazione. Ma essa sostanza, per sè, cioè come l'oggetto corrispondente alla nozione che ne abbiamo, non è una divinazione, bensì un essere *libero*. La divinazione si applica alla sostanza. La quale rappresenta la libertà nel cosmo; libertà peraltro contingente, come a suo luogo dimostreremo.

La sostanza, come lo spazio ed il tempo, presenta il mistero del *continuo*. Il tempo è un continuo successivo; lo spazio, un conti-

nuo simultaneo, e la sostanza un continuo di conservazione, o permanenza di essenza, o anche un continuo di libertà.

§ 4. *La forza.*

Piacque ad alcuni di originare la nozione di *forza* dalla coscienza che abbiamo della nostra propria attività; ma non hanno ponderato che l'attività presuppone un termine correlativo in cui si adempie l'azione. Nell'attività giace un dualismo che non può sopprimersi senza annullare l'attività stessa. Ora, considerando che la volontà ha d'uopo di associarsi alla nozione per determinarsi in un senso qualunque che non sia istintivo o pazzesco, si conclude che essa volontà non possa esercitarsi effettualmente, se prima non ci è data la nozione di forza, la quale è per natura dualistica, e prevede, e indovina il campo esterno in cui è possibile esercitare l'attività.

Vuolsi osservare altresì che l'avvertimento dell'attività nostra non muove già dalla resistenza che incontra la volontà, cioè da uno stato nostro passivo; ma il contrario

interviene, vale a dire, che noi ci accorgiamo di essere passivi, di soffrire una resistenza, solo perchè ci conosciamo attivi, e ci conosciamo attivi, appunto per la nozione di forza, nozione divinatrice.

Noi non possiamo conoscere la forza che come contenuta nella sostanza, per la qual cosa sono state anco confuse insieme.

Che cos'è la forza? Anche intorno questa nozione regnano fra i filosofi molte divergenze; malgrado di ciò, tutti posseggono lo stesso concetto della forza, ed ugualmente chiara comecchè indefinibile.

La forza che ci accorgiamo di adoperare è accompagnata da un sentimento che dicesi di resistenza. Cotale sentimento è provvidenziale, e serve a frenare la nostra attività affinchè non ne abusiamo. Quei movimenti che non dipendono dalla volontà non si coordinano col sentimento di resistenza, come osserviamo circa i movimenti del cuore ec.

Anche la nozione di forza contiene il mistero del continuo, che si manifesta colla energia.

I filosofi, i quali pretesero derivare la nozione di forza dall'avvertire che facciamo il nostro commercio col mondo esterno, per una strana incoerenza, si proposero poi di dimostrare la realtà del mondo esterno mediante la nozione di forza, travestita in quella di causalità. Noi non abbiamo notizia della forza per la relazione che teniamo colle cose esterne; ma accade il contrario, cioè che noi avvertiamo la realtà di questa relazione in grazia della nozione di forza.

Il principio di causalità è un principio che ha attinenza colla nozione di forza; ma, in ordine all'esperienza, si applica al caso speciale, vale a dire, al caso che si presenta con due termini, de'quali uno è detto la causa, l'altro l'effetto ec. La forza sta nella loro relazione.

Kant pose il principio di causalità innato nell' intelletto, e del concetto di causa formò una categoria, la quale, come le altre categorie, s' impone ai fenomeni. Ondechè la nozione di forza torna affatto illusoria e vana.

Giova meglio chiarire la differenza che corre tra il principio di causalità e quello di

efficienza, e quindi tra la causa e la forza. La causa costituisce una nozione composta, nella quale entra certo la forza; ma che ne differisce in quanto non si completa che in un altro termine che è l'effetto. Nella efficienza giace un dualismo intrinseco quanto alla tendenza della forza ad espandersi; laddove nella causalità il dualismo trovasi tradotto nel fatto. E questo dualismo appariscente tornaci utile nella pratica, imperocchè a noi non basta sapere che l'effetto è effetto d'una forza, anzi è la stessa forza esplicata; ma ci occorre conoscere praticamente che i tali particolari fenomeni si collegano con i tali altri per un legame di efficienza. In questa determinazione delle cause e degli effetti accadono certo molte inesattezze, ma non cessa però la sua utilità. Noi diciamo essere la rosa causa dell'odore, sebbene dell'odore non siano causa nè le foglie, nè i rami, nè la forma, nè il colore ec. Peraltro ci è giovevole indicare la rosa come causa, perchè agevola i nostri rapporti empirici col cosmo circostante.

Dal fin qui detto si ritrae che la nozione di forza non nasce punto dalla nozione di causa.

Gli attacchi di Hume contro il principio di efficienza ebbero un certo successo presso coloro che confusero questo principio con quello di causalità, laddove non ne è che l'applicazione empirica.

Chi può vedere la forza in atto? Nessuno: per la stessa ragione che nessuno vede il tempo, lo spazio, la sostanza. Sono elementi questi che ci abilitano a conoscere, ma essi stessi non sono che divinati.

L'impossibilità di afferrare la forza in tutti i fatti che si collegano fra loro mediante il principio di causalità, mosse alcuni filosofi a spregiare la ricerca delle cause. I positivisti si resero famosi per questa strana opinione. Hanno un bel dire, e Hume ed i positivisti, che noi dobbiamo fermarci alla considerazione della *congiunzione* de'fenomeni fra loro; così facendo si cade nell'assurdo, e nel ridicolo. Che risponderebbero questi filosofi, se venissero battuti di santa ragione? Avrebbero essi

in quel momento la calma di considerare le percosse ricevute, come semplici fatti conseguenti, senza nesso alcuno coll'arme adoperata a percuoterli?

Janet (1), impugnando le dottrine di Taine, fa osservare che il sopprimere l'attività, la forza, il principio di causalità, per sostituirvi la congiunzione semplice, equivale a ricorrere ad un miracolo continuo di generazioni spontanee.

Discorrendo della sostanza notammo che essa, come cosa in sè, vuol risguardarsi cosa *libera*. Ora aggiungeremo che la forza, che si contiene nella sostanza, è quella che l'informa, e la rende quello che è nell'ordine cosmico.

La divinazione si esplica mediante la forza, d'onde scaturiscono poi le leggi che governano il cosmo.

La forza non può separarsi dalla sostanza in cui è contenuta, come hanno preteso di fare alcuni filosofi, che oltre ciò vollero rendere di niuno valore e nulla la sostanza. Esclu-

(1) *La crise philosophique.*

dendo la sostanza si esclude la libertà, onde che i sistemi che si fondarono sul puro giuoco delle forze non poterono evitare le conseguenze del fatalismo, come avvenne a Leibnizio colla sua teoria delle monadi.

Come la sostanza, così la forza si distingue in materiale e spirituale. Gli sforzi fatti da'filosofi per ridurre tutto a materia, o tutto a spirito, si estesero non solo alla sostanza ma alla forza altresì.

§ 5. *Il moto.*

Il moto è il quinto ed ultimo elemento cosmico. Non può definirsi, e pur nondimeno tutti gli uomini lo comprendono nello stesso modo. La nozione del moto ci è necessaria per avvertire le relazioni circa il movimento che porge l'esperienza.

Gli scettici han diretto gli strali de' loro sofismi principalmente contro la realtà del moto. Diogene rispose loro ponendosi a camminare. È questa la risposta più acconcia contro chi combatte il moto con argomenti di sdicevoli. Dappoichè la nozione di moto non

deriva nè dall'esperienza nè dalla ragione, queste divengono incompetenti affatto per annullare cotesta nozione.

Il moto è contenuto nella forza, ed in conseguenza è contenuto in tutti gli altri elementi cosmici, e li presuppone tutti.

La forza può stare senza il moto, ed allora dicesi *potenza*, dove che accompagnata dal moto dicesi *atto*.

I sensisti, ingannati da un'analisi superficiale, pronunziarono che la nozione del moto ci proviene dall'esperienza mercè la vista e il tatto. Per nulla si avvidero che que' sensi non fanno che mostrarci unicamente l'applicazione empirica della nozione che trovasi già nello spirito nostro.

Meravigliosa coordinazione è quella che si avvisa in certi animali, i quali possono giovarsi del moto appena nati, e quindi non solo mostrano una certa nozione del moto innanzi l'esperienza, ma trovano i muscoli pronti ad obbedirli, e se ne servono per una certa scienza arcana ed istintiva.

Gl' idealisti negano la realtà del moto. Bisogna lasciarli distrigare fra loro da tutte

le innumerabili conseguenze che ne derivano repugnanti al senso comune, e da tutte le contraddizioni pratiche ove incappano.

Anche il moto presenta il mistero del *continuo;* ed è anzi nel moto che meglio si osserva. Allorchè un corpo muovesi descrive una linea. Ora si domanda, in che modo nasce la linea? in che modo si continua da una estremità all'altra? È un'addizione di punti? No, perchè il punto è supposto privo d'estensione. Non è anche un'addizione di particelle estese, chè sarebbero in tal caso altre linee, e ci perderemmo in un circolo vizioso. Confessiamo senza ritegno che questa *continuazione* della linea, e per conseguenza del moto, dello spazio, quantunque, afferrato dalla nostra credenza, ci apparisca al tutto chiara, considerata coll' istrumento razionale della divisibilità all' infinito ci riesce invece oscurissima e contraddittoria. Qualunque analisi venga tentata fuori della credenza, riduce il *continuo,* e con questo tutti gli elementi cosmici, preda facile dello scetticismo.

Capitolo IV.

Della memoria.

Le sensazioni le quali si referiscono al presente tendono a passare col presente, e quindi ad annullarsi; lo stesso avverrebbe altresì ai cinque elementi cosmici dominati dal tempo, che col tempo stesso inesorabilmente si perderebbero, ove non fosse una facoltà che si contrapponesse a questo perenne flusso conservando il passato. Facoltà mirabile, che sola basterebbe a distruggere l'umana presunzione che si ribella contro chi afferma un Essere supremo, se la vanità fosse capace di correzione.

Questa stupenda facoltà è la memoria. Essa è una condizione necessaria della conoscenza. La quale, equivalendo l'essere, rappresentare lo deve collegato col tempo cui l'essere medesimo si riferisce. Se io ho la notizia d'un fatto, questo fatto è concepito da

me, non nel tempo che io lo penso, ma nel tempo in cui lo stesso fatto avvenne.

La memoria, in certa qual guisa, ferma il tempo. E per questo riguardo può considerarsi come la divinazione del passato.

L'oggetto immediato della memoria assume la qualità di segno. Se mi ricordo di una sensazione, questa ricordanza è segno della sensazione, e non è la ripetizione della sensazione; e se mi ricordo di questa ricordanza, me ne ricordo mediante un secondo segno che rappresenta il primo, e così indefinitamente. Per questo rispetto la memoria è un linguaggio, ed il più complicato di tutti.

D'onde nasce la fede che portiamo alla memoria? « È Dio, dice Reid, che me l'ispira, e non so altro » (1).

Come so che l'oggetto della memoria è fuori del presente, e in certo modo fuori della memoria medesima che si esercita presentemente? Io non lo so, nè posso saperlo, ma vi credo, e sono costretto a crederci, allo

(1) *Essais sur les facultés intellectuelles*, Essai III, Ch. II.

stesso modo che credo alla sussistenza degli oggetti esterni ai nostri sensi.

Gli scettici non pensarono che il dubbio concernente il mondo esterno, ed il dubbio circa la memoria sono solidali fra loro; chè altrimenti non si sarebbero limitati al primo dubbio soltanto.

L' idealismo, a volere essere coerente, dovrebbe ripudiare l'autorità della memoria, perchè la ricordanza è differente della cosa ricordata (la ricordanza del dolore ed il dolore). Nullameno giudicando dai ragionamenti che pure adoprano gli idealisti, si conclude che non dubitano punto dell'esatta rispondenza fra la ricordanza dell'oggetto e l'oggetto ricordato. E se così è, che trovano di strano nell'ammettere che il mondo esterno corrisponde alla nozione che ne abbiamo, nella stessa guisa che l'oggetto alla ricordanza correlativa? E qui cade in acconcio di rammentare la dottrina platonica intorno la reminiscenza, per avvertire come non fosse al tutto un capriccio poetico o una superstizione.

I filosofi si sono poco trattenuti sul tema della memoria, come se si sentissero sopra

un terreno ardente. E così operando dettero indizio di presentire che il fatto della memoria è abile a rovesciare dalle fondamenta tutti que'sistemi filosofici che ripudiano la necessità ed autorità di una credenza primitiva rispondente all'ordine cosmico, e di natura sua divinatrice.

Dopo Aristotile niuno si occupò convenientemente della facoltà della memoria salvo Sant'Agostino (1).

La nostra dipendenza dalla memoria, per chi ben la comprende, apparisce un salutare avvertimento a coloro che s'immaginano possedere, non si sa come, una virtù assolutamente propria di conoscere una cosa qualunque senza l'aiuto divino.

Gli avvenimenti che ci conserva la memoria sono passati, non sono più; dunque sono da essa indovinati presentemente. Cotale indovinamento è anche più mirabile di quello che concerne le cose future: imperocchè il passato, irrevocabile ed effettivamente nullo anche in potenza, per virtù della memoria

(1) *Confessioni*, Lib. X, Cap. IX.

viene richiamato, e restituito, per certo riguardo, alla vita, ed all'essere.

Quando mi sovvengo di una cosa passata, questa cosa non esiste più; che cosa dunque esiste? La memoria non ha certo possanza di riprodurre la cosa passata, e difatto non la riproduce; che fa ella adunque? Essa ci presenta un segno della cosa medesima. Ed in che modo lo interpetriamo? Questa interpetrazione ha analogia con quella del comune linguaggio, ed è come questa una divinazione.

La memoria è il linguaggio del passato. Essa prende, a così dire, nota degli avvenimenti che corrono, applicando loro un segno che può quindi riprodurre. Ma acciocchè non torni vana questa riproduzione, si richiede in noi la facoltà d'interpetrare cotali segni. Questa facoltà ci è fornita dalla natura ed è, ripetiamo, una divinazione.

Tutto ciò che noi avvertiamo nel tempo che trascorre si converte in segno memorativo. Il che accade non solo in riguardo alle sensazioni, ma eziandio per ogni idea e pensiero. Laonde il linguaggio comune non consta propriamente dei segni delle cose, ma

dei segni relativi ai segni memorativi. Un vocabolo rappresenta un segno memorativo, e questo segno viene poi interpetrato dalla mente; sicchè la cosa non trovasi interpetrata che mediatamente.

La memoria raccoglie talvolta una quantità di oggetti che riduce insieme rappresentati da un segno semplicissimo. Quando mi ricordo di Firenze, o di certi discorsi, o di avvenimenti complicati, non è del sicuro tutto Firenze che mi è presentato dalla memoria, nè tutto il discorso, nè ogni particolarità dell'avvenimento; ma un segno capace peraltro di essere all'occorrenza sviluppato, in grazia della nostra facoltà d'interpetrare, in modo rispondente alla cosa che rappresenta.

Associandosi la memoria con altre facoltà della mente assume varj aspetti. Noi la vedremo nell'intelletto convertirsi in reminiscenza e fantasia; la incontreremo poi nella ragione a prender forma d'immaginazione.

PARTE SECONDA

L'INTELLETTO

Capitolo I.

La facoltà analogica.

Ci siamo intrattenuti fino adesso intorno agli elementi che costituiscono la conoscenza, vale a dire, intorno ad una specie di dizionario, ove sono raccolti i vocaboli, ed ove sono anco interpetrati; ma nulla più. Rimane che ci occupiamo del discorso che resultar deve dall'unione dei vocaboli medesimi.

Questo discorso è pronunziato dal cosmo col quale ci troviamo in relazione. Acciocchè

esso discorso riesca intelligibile a noi, ci occorre una facoltà speciale che è precisamente l'intelletto.

In che consiste l'intelligibilità del discorso che ci rivolge il cosmo? o, in altri termini, in che consiste l'intelligibilità dell'esperienza?

Per determinare l'intelligibilità dell'esperienza bisogna indagare quale sia la relazione che rende possibile l'ordine cosmico, vogliam dire quale sia il cemento che collega tutti i fatti empirici.

La relazione ordinatrice se non è l'unità, che non può essere, deve però rassomigliarsi ad essa per qualche rispetto.

Or bene, questa relazione ordinatrice è l'analogia. Se questo è vero, come è difatti, la facoltà sovrana dell'intelletto, cioè quella facoltà che ci deve fare comprendere l'ordine cosmico, essere dee la facoltà di ravvisare le analogie, che denomineremo la facoltà analogica.

I confini dell'intelletto furono, per mio avviso, male determinati dai vari filosofi; e avvertirò subito, che la sfera assegnata all'intelletto da'filosofi, fino a questo momento,

non è, come dovrebbe, l'esclusivo campo dell'analogia.

Io porto opinione che l'intelletto non fu studiato come si conveniva, onde venne confuso in qualche lato con la ragione. Havvi una provincia che fu lasciata all'intelletto, e che io reputo debba appartenere alla ragione, e questa è la provincia dell'*idea numerica*. Separata l'*idea numerica* dall'intelletto è tolta una gran causa di confusione; di conflitti e contraddizioni, come proveremo più tardi.

L'intelletto si riferisce alle cose empiriche, molteplici, analogiche; la ragione al necessario, identico, uno.

Le cose empiriche non possono connettersi fra loro che mediante il legame dell'analogia. La somiglianza perfetta e l'identità trascendono il giro dell'esperienza.

L'analogia venne reputata di poco valore, e piuttosto come un artificiale spediente, laddove è uno dei preziosi strumenti della conoscenza; anzi asserisco, il solo per cui si armonizzi la nostra capacità di conoscere colla esperienza. Il cosmo non ci è svelato nella

sua parte contingente che mediante l'analogia. Tutta la scienza sperimentale tende a trasformarsi, come vedremo, in una analogia universale. L'analogia occupa un campo vastissimo, imperocchè si estende per quel tratto che separa la differenza dall' identità.

Senza l'analogia noi vedremmo tutto in flusso, e tutto differente. Come i sensi colgono il costante nel mutabile, così l' intelletto, mercè l'analogia, coglie il simile nel diverso.

L'analogia peraltro inchiude il simile unito al differente, l'universale all' individuale, senza confonderli. È l'ordine nel caos. La facoltà di cogliere l'analogia la teniamo per divinazione, laonde è impossibile addentrarsi fino a ciò che costituisce essenzialmente l'analogia; come ci è del pari impossibile penetrare entro le nozioni di spazio, tempo ec. Ci basti, come di quelle nozioni, averne un chiaro concetto, o, diciamo, una chiara apprensione.

L'analogia è una meravigliosa manifestazione della legge di continuità; perciocchè tutte le cose che non sono identiche o simili

perfettamente, per essere analoghe debbono contenere una qualche differenza per quanto minima sia. L'analogia sta in ragione inversa delle differenze, e quindi tende ad assimilarsi al *continuo*, che può risguardarsi come una successione di minime differenze.

Senza la nozione misteriosa del *continuo* tornerebbe impossibile l'apprensione dell'analogia. Stante che è il continuo che unisce le differenze, e che le annulla, in certa guisa, nel divenire; senza di che noi non scorgeremmo che differenze, le quali, comecchè tenuissime, sarebbero pur tuttavia differenze.

La natura ci tiene inclinati verso l'analogia con tanta efficacia, che ogni acquisto fatto dalla scienza nel senso analogico è accompagnato da un sentimento de' più gradevoli. Reid osservò che il trovare certe lontane somiglianze è uno de' più vivi piaceri dell' intelletto; e reca alcuni esempi curiosi di ravvicinamenti analogici, ove peraltro l' ingegno vince l'esattezza. Steward nota che l'analogia gradisce allo spirito, prima per la sorpresa misteriosa che suscita, e poi per la universalità che reca nelle nostre cognizioni. Ed

aggiunge che « non è impossibile che il piacere che ci procurano le analogie che servono di fondamento alle metafore e alle comparazioni poetiche, abbia, in parte, la sua ragione nell'idea che vi si unisce di una verità scoperta, e dell'estensione della nostra conoscenza ».

Nello spirito umano trovasi realmente la tendenza ad usare le metafore, come lo prova anco il linguaggio de' popoli rozzi e primitivi. Questa tendenza alla metafora soccorre la facoltà analogica, nello stesso modo che il sentimento di curiosità soccorre la scienza.

Goëthe dice « ogni essere è analogo all'altro: è perciò che l'esistenza ci sembra nello stesso tempo isolata e collegata. Se si segue troppo l'analogia tutto s'immedesima e si confonde; se si evita, si disperde all' infinito.

Il principio analogico nell' intelletto segue due indirizzi; l'uno conduce alla scienza, l'altro alla prescienza.

L' intelletto, mediante le analogie, sopprime o, diciamo meglio, trascura certe differenze; per la qual cosa non raggiunge mai

nè l'uguaglianza nè la somiglianza perfetta. Questa trascuratezza è richiesta dalla natura medesima, ed è precisamente ad essa che devesi la possibilità di costruire il cosmo intelligibile nell' intelletto. Nella natura non s' incontrano due cose simili perfettamente, e nondimeno vi è ordine, e quell'ordine appunto che risponde nell' intelletto all'ordine analogico.

L'analogia, esaminata col lume della ragione, pare fondata sopra un errore, imperocchè la ragione non fa stima che della unità ed identità.

Considerando la limitazione de' sensi esterni, avvertimmo che aveva luogo una specie di travestimento che ci nascondeva il flusso della materia, e lo dichiarammo come coordinato all' intelletto. Ora faremo riflettere, che se anche nell' intelletto il cosmo si presentasse con tutte le sue differenze, ne rimarrebbe talmente offuscata la mente, che non ci sarebbe permesso di scorgere quel solo ordine che possiamo afferrare, cioè l'ordine analogico. Il quale serve d'appoggio alla ragione per esercitare le sue speculazioni.

Non deesi pertanto immaginare che la limitazione della nostra facoltà c' induca in errore circa l'analogia. No certo. L'analogia è sempre un ordine reale; potrà reputarsi ordine secondario anzichè ordine primario; ma non mai un errore, un inganno della natura. Interviene forse nell' intelletto quello che s'incontra in certe prospettive. Si ammirano talvolta al teatro talune scene che rappresentano gallerie, cimiteri, siti estesi e lontani ec., che veduti da vicino riuscirebbero un accozzo disordinato di fregacci. E tuttavia, per regola, si vede meglio da vicino che da lontano. Si giudica forse perciò un errore quella prospettiva che da lungi ci meraviglia? Niente affatto; fu anzi nell' intenzione del pittore che molte parti della sua dipintura ci rimanessero per la lontananza presso che nascoste e impercettibili. Così l'analogia che afferriamo nel cosmo è un ordine reale che ci sfuggirebbe al tutto se penetrassimo meglio nelle differenze degli esseri.

Attesa la facoltà analogica dell' intelletto, il cosmo è costruito, può dirsi, dall' intelletto stesso. Onde Leibnizio bene giudicò quando

alla sentenza « nulla havvi nell' intelletto che prima non fosse ne' sensi », aggiunse « salvo l' intelletto medesimo ».

Coll'analogia si formano le leggi che governano la natura; onde può affermarsi che tali leggi sono già potenzialmente nell' intelletto. Claude Bernard pensa che « noi abbiamo nello spirito l' intuizione o il sentimento delle leggi della natura, ma noi non ne conosciamo la forma. L'esperienza può sola apprendercela » (1).

Bacone dà una giusta importanza all'analogia ove insegna che « bisogna volgere principalmente la nostra attenzione verso le somiglianze e le analogie, così ne' composti come nelle loro parti. È questo il procedimento che ci può mettere in grado di afferrare l' insieme della natura, e il primo fondamento della vera scienza » (2).

L' intelligenza umana pervenne a scoprire le analogie le più recondite, malgrado le apparenze le più discrepanti. Da queste analo-

(1) *Introduction à l'étude de la medecine experimentale*, Part. I, Chap. II, § II.

(2) *Nuovo Organo*, Lib. II, XXVII.

gie sorsero alcune moderne scienze come la Morfologia, Teratologia ec. Non vuolsi troppo oltre spingere certe analogie, affine di divertire l'intelletto anzichè istruirlo. Però non accetto certe analogie che i Fourrieristi esibiscono, come quelle fra il giudizio, l'amicizia, il violetto, il *do*, ed il circolo (1).

L'ufficio dell'intelletto nel ricercare le attinenze de' fatti per riferirle sempre ad un ordine più universale coll'intento di allargare le analogie, si traduce nella ricerca di ciò che domandasi la *ragione delle cose*. Perchè le radici dell'albero stanno sotterra? Trovate le attinenze delle radici colle parti alimentari del terreno, è trovata, dicesi, la ragione.

Il principio che *ogni cosa deve avere la sua ragione*, detto anche il principio della *ragion sufficiente*, è coordinato colla facoltà analogica dell' intelletto. Basedow, il quale, come attesta Buhle, pose nell'analogia più importanza che niuno de'suoi predecessori, tantochè la considerava come la sola maestra fedele all' infuori delle matematiche,

(1) Barrier, *Principes de Sociologie*, Part. IV, Appendice, § 3.

opinò che il principio della *ragion sufficiente* non dovesse adoperarsi che allorquando si ragiona per analogia.

L' istinto d' imitazione è coordinato collo sviluppo della facoltà analogica. Nei fanciulli questo istinto è apertissimo: vedete soltanto come riescono essi ad imitare agevolmente l'accento del linguaggio, che agli adulti torna presso che impossibile.

La memoria si coordina colla facoltà analogica, tantochè l'analogia diviene un sussidio preziosissimo per la memoria, ed a tal segno che essa si unisce coll'analogia siffattamente da costituire una facoltà speciale domandata reminiscenza. La quale è la facoltà di ricordarsi in forza delle simiglianze ed analogie.

Ognuno vede come la memoria, sotto forma di reminiscenza, coll'agevolare la ricordanza delle analogie, fa testimonio del magistero divinatore che governa e la memoria e l' intelletto.

La reminiscenza obbedisce all'ordine analogico, ma non si guida sempre secondo la esperienza. E in tal caso prende il nome di

fantasia. Sono fantasie le creazioni poetiche de'Centauri, delle Sirene ec. Anche gli altri animali dan segno di fantasia, come si osserva allorquando scherzano fra loro simulando lotte, fughe ec.

Nei sogni è la fantasia che opera involontariamente. Peraltro anche in tal caso la fantasia rimane obbediente al principio analogico. Il Maury (1) ha osservato che anche ne'sogni i più incoerenti trovasi qualche analogia, sebbene estranea al senso.

Discorrendo dell' immaginazione dichiareremo l' immenso divario che corre tra questa e la fantasia.

(1) *Le sommeil et les rêves*, pag. 101.

Capitolo II.

Le tre operazioni intellettuali.

Acciocchè si ordini nell' intelletto il cosmo intelligibile, rispondente all'ordine del cosmo reale, si richiedono tre operazioni; per mezzo delle quali il cosmo, che per la via de'sensi penetra nell'animo come frantumato ed in disordine, viene a ricostituirsi.

L'analogia è il lume e la scorta delle operazioni intellettuali che si riferiscono all'esperienza; ma non già un'analogia quale che sia, bensì quell'analogia che non s'acqueta di fronte alle differenze che la contraddicano, e che mira a condursi vicina, e pressochè a contatto della simiglianza perfetta e della identità.

Poichè l'esperienza svolgesi percorrendo tre periodi, le operazioni che le rispondono sono tre.

Le sensazioni associandosi in varie guise fra loro, e combinandosi cogli elementi co-

smici, rappresentano prima le cose separate che sono nel cosmo, e quindi le loro generali attinenze: è questo il primo periodo. Vengono di poi riconosciute le relazioni che tengono i generali con i particolari, onde si assoda la scienza: è questo il secondo periodo. Finalmente, per esercitare la volontà è forza prevedere quello che è per avvenire, e, trascorrendo dal noto all' ignoto, formasi la prescienza: è questo il terzo periodo.

Le tre operazioni che corrispondono a questi periodi sono: la *riduzione*, la *deduzione*, e l'*induzione*.

§ 1. *La riduzione.*

L'analogia raccoglie ed aggruppa diversi fatti, ed i varj gruppi sottordina a gruppi più elevati, fintanto che le riesca di pervenire ad un principio di analogia che contenga ed abbracci tutti i gruppi inferiori, e sia come il vertice d'una piramide. Questa operazione è una vera riduzione del molteplice verso l'uno. Per questo riguardo è la principale operazione dell' intelletto, e, ad un tem-

po, l'operazione preliminare indispensabile ad ogni altra operazione.

Debbo avvertire che, in generale, dai filosofi non fu tenuto conto di questa operazione. Duhamel (1), che, per questo riguardo, si allontanò dagli altri filosofi, dette il nome di *riduzione* ad una operazione inversa alla *deduzione;* cioè a quella che, data una proposizione, si studia di riferirla ad altra di cui sia la conseguenza. Egli chiama questa operazione analisi, come chiama sintesi la deduzione. È chiaro che io dò altra significazione alla *riduzione*, onde essa apparisce quale sintesi invece che analisi.

La riduzione non si opera a caso, come parrebbe a tenore della dottrina degli associazionisti; vogliam dire che le sensazioni non vanno aggruppandosi di mano in mano nell'ordine, anzi nel disordine che si presentano. Se così fosse, un vero caos resulterebbe: un caos diverso nelle diverse menti degli uomini. Ma l'uniformità che si verifica nelle aggregazioni delle sensazioni medesime ci

(1) *Des methodes dans les sciences de raisonnement.*

rende persuasi che vi sono delle leggi che le regolano.

Colla *riduzione* si ottengono dapprima gruppi particolari, come quelli che costituiscono il sasso, l'acqua, l'albero, ec. Dopo di che i particolari si riducono ad un ordine generale, e risalendo da una generalità ad un'altra si perviene ad un principio. È in questo modo che riducendo tutti i fatti particolari di previsione, istinti, ec., sono pervenuto a stabilire il principio universale che è argomento del presente libro.

In che modo, cogli elementi separati che ci porgono i sensi, l'intelletto compone un gruppo che rappresenti un essere particolare, un individuo? Questo accade in grazia della facoltà analogica, la quale abilita l'intelletto a vincolare le sensazioni mediante gli elementi cosmici in maniera che si prestino a quell'ordine di analogie che l'intelletto è capace di scorgere fra i gruppi medesimi. Intendiamoci bene; gli esseri particolari non si presentano già belli e formati all'intelletto per essere paragonati; ma gli stessi particolari vengono, per certo modo, formati dal-

l' intelletto, in quanto esso avvisa quelle combinazioni degli elementi, le quali si coordinano colle vedute analogiche dell' intelletto stesso. Un paragone chiarirà forse meglio il nostro pensiero. Ognuno forse ha veduto certi disegni che rappresentano due tronchi d'albero, disposti con tale industria, che lascino scorgere, nell' intervallo che corre fra loro, profili di uomini o di altri animali ec.; ma tali profili non si avvertono che da coloro che siano di ciò prevenuti. Così l' intelletto, predisposto ed avvertito dalla facoltà analogica, scorge alcuni gruppi che costituiscono i particolari, e gli individui, i quali altrimenti passerebbero inosservati.

I fatti ridotti sotto un unico ordine analogico diconsi ordinati in leggi. Queste leggi comecchè siano in sè stesse misteriose, servono ad illustrare i fatti subalterni. Da ciò si deduce che l'analogia fa anche l'ufficio di spiegazione, schiarimento, e soddisfa naturalmente la nostra curiosità.

Garnier valutò giustamente l'efficacia delle simiglianze, ove dice che « un fenomeno ci sembra spiegato allorchè somiglia ad un gran

numero di fenomeni: la simiglianza è presa per spiegazione e si chiama legge di natura » (1).

Noi ci persuadiamo di saperne di più intorno ad una data cosa allorquando ci è riuscito di schierare i fatti diversi sotto un principio analogico che li contenga. I fisici hanno stimato un acquisto della scienza l'avere potuto ridurre i fenomeni del galvanismo sotto lo stesso principio che governava quelli relativi all'elettricismo, e non pertanto l'elettricità è in sè affatto ignota. È per la medesima ragione che il principio della divinazione, per la sua universalità, serve a spiegare e ad illustrare tutte le leggi della natura.

I diversi particolari possono venire ridotti sotto lo stesso principio analogico non solo nella loro totalità, ma ancora per una parte loro soltanto. In quest'ultimo caso si ottengono le così dette idee astratte. Associando insieme il colore della neve, con quello del latte, della farina e simili, si avverte un colore analogo, sebbene appartenente a corpi

(1) *Traité des facultes de l'ame*, T. II, pag. 240.

diversi. Il quale colore viene significato col vocabolo bianchezza, che esprime così quella che chiamasi un' idea generale. Anche le relazioni, che l'esperienza ci porge attuate mediante gli elementi cosmici, vengono colla scorta dell'analogia ridotte nelle respettive generalità, onde si compongono le idee generali di tempo, spazio ec.

Le classazioni che tanto soccorrono e la scienza e la memoria non sono altra cosa che riduzioni analogiche.

La riduzione, dicemmo, si opera ancora rispetto agli elementi cosmici considerati come vincoli delle sensazioni. Cade ora il domandare, come si conduce l' intelletto per applicare quando l'uno quando l'altro di cotesti elementi? Risponderemo che l' intelletto è guidato, a questo effetto, dalla natura sua, in modo che raramente s' inganna. E gl' inganni dell' intelletto vengono corretti dall'esperienza.

§ 2. *La Deduzione.*

I logici, per legittimare la deduzione, sogliono presentarla come la conclusione di una

forma di ragionamento che chiamasi *sillogismo.* Non tutti i filosofi riconoscono l'importanza del sillogismo; ed alcuni lo reputano perfino una petizione di principio, in quanto che la *maggiore*, che si adopera a provare la conclusione, trovasi a volta sua da questa avvalorata. Per esempio, la *maggiore* « tutti gli uomini sono mortali » è provata perchè Socrate, Cesare ec., furono mortali. Ora, come essa *maggiore* può servire a provare un fatto particolare di mortalità, quando il dubbio solo circa questo fatto sarebbe in contraddizione colla premessa?

Se veramente nel sillogismo s'incontra una petizione di principio, a che giova esso? Stuart Mill risponde che « la *maggiore* afferma che le prove di fatto sulle quali si fonda la conclusione sono sufficienti » (1).

Questa teoria l'accetto quanto alle proposizioni che risguardano fatti empirici, ma la respingo rispetto alle proposizioni che esprimono fatti necessari, i quali non vengono punto provati dai fatti particolari ed empirici.

(1) *Système de Logique déductive et inductive*, Liv. II, Chap. III, § 8.

È una saggia economia della natura, che, riguardo ai fatti empirici, le inferenze si facciano da particolare a particolare. Questa sorte d'inferenze sono realmente induzioni anzichè deduzioni.

La deduzione, per essere regolare, deve trovarsi, come avvertono i logici, inchiusa nella premessa. Peraltro ove si tratti di principj necessari, la deduzione non è solamente contenuta, ma è l'equivalente identica alla premessa.

Stuart Mill non facendo distinzione veruna tra gli assiomi empirici ed i necessari, posciachè li origina del pari dall'esperienza, concluse che le scienze deduttive e dimostrative sono tutte, senza eccezione, scienze induttive (1). Questa teoria non regge, perchè è al tutto falso che le verità necessarie siano un resultato dell'esperienza.

La deduzione trovasi al suo luogo quando viene adoperata nelle scienze matematiche, e quindi nelle applicazioni loro all'esperienza.

Se l'identità della conclusione colla premessa fosse a prima giunta sempre chiara,

(1) Ivi, Liv. II, Chap. VI, § 1.

la deduzione riuscirebbe una operazione per lo meno superflua. Ma avviene per contro, che cotale identità non è sempre riconoscibile a prima vista. Chi è capace di conoscere subito, veduto un triangolo, che i tre angoli del medesimo sono uguali a due angoli retti?

Non si respinge la deduzione nelle scienze sperimentali; ma dacchè la premessa non è di una certezza assoluta, la deduzione, come espone Claude Bernard (1), non è che provvisoria, e richiede la verificazione sperimentale. Egli peraltro va più lungi, e sostiene che la deduzione, in forma di sillogismo, è l'unica forma del ragionamento, imperocchè anche allorquando crediamo d'indurre, noi deduciamo da un principio *a priori* nello spirito; principio provvisorio, supposto dapprima, il quale poi, di mano in mano che si raccolgono nuovi fatti, diviene più generale e sicuro (2).

(1) *Introduction à l'etude de la médécine experimentale*, Partie I, Chap. II, § V.

(2) Ivi, Liv. I, Chap. II, § VI.

§ 3. *L'induzione.*

L'induzione oltrepassa i dati dell'esperienza, e conseguentemente la premessa del sillogismo. Tutte le nostre previsioni si risolvono in induzioni.

All'analogia siamo debitori se si conclude dal noto all'ignoto.

Come esempio d'un modo semplice d'induzione riferiremo quello addotto da Liebig, risguardante la scoperta di Schömbein dell'ossigeno ozonizzato per mezzo d'un processo chimico. L'odore di fosforo che si sente nell'aria elettrizzata, lo portò a indurre che il fosforo ossidandosi lentamente, dovesse produrre nell'aria un effetto analogo a quello della scintilla elettrica. « L'analogia di una proprietà della materia, dell'odore (scrive Liebig), fece concludere alla formazione ed all'esistenza di una cosa identica, l'ozono, nei due fenomeni differenti nell'origine loro » (1).

Giusta l'avviso di alcuni logici, l'induzione è stabilita sopra un principio fondamen-

(1) *Discorso sull'induzione e la deduzione nelle scienze.*

tale, cioè che il corso della natura è uniforme, stabile e costante. Noi non siamo, per certo, a parte dei segreti della natura; laonde se noi facciamo delle induzioni secondo questo principio, le facciamo obbedendo alla costituzione del nostro intelletto.

Se poi il resultato della nostra induzione risponde al corso della natura, ciò accade in grazia del principio analogico, divinatore, che governa il nostro intelletto.

Stuart Mill opina che il suddetto principio fondamentale dell'induzione sia un resultato dell'induzione. Non v'ha dubbio che se questo principio si consideri nella sua formola scientifica appare opera dell'induzione; ma uopo è riflettere che l'induzione, prima di pervenire a quella formula, obbedisce ad un principio più vasto che la contiene, cioè che il simile o l'analogo che spicca nelle parti note di varie cose che si raffrontano, deve estendersi parimente alle parti rimaste ignote. Stuart Mill opina essersi liberato dall'influenza dell'istinto, allorchè dichiara che la tendenza nostra di concludere dal noto all'ignoto « non è altro che l'abitudine di aspettare che ciò

che si è incontrato vero una o parecchie volte, e non si è ancora mostrato falso, verrà trovato vero sempre » (1). Egli dimentica, così ragionando, che non si può contrarre l'abitudine di aspettare se non abbiamo aspettato una prima volta. Ora, l'induzione si palesa appunto in quest'aspettare. L'abitudine non fa che fortificare la credenza, e per questo rispetto rivela il suo ufficio provvidenziale.

Stuart Mill, coerente alla sua teoria psicologica, attribuisce all'induzione, e quindi all'esperienza, la formazione degli assiomi matematici. In questo modo vien travisata al tutto l'indole dell'induzione.

La natura, come esponemmo anche altrove, non fa inutile pompa d'infallibilità, nei particolari in specie. Come l'organismo non sfugge alle sue morbosità, così l'intelletto non può sempre evitare gli errori. La natura economa vigila alla conservazione delle cose da un punto più elevato, che ci rimane arcano. Tuttavia che c'insegna la storia di tanti secoli? Si è forse distrutta la specie umana per

(1) *Système de Logique*, Liv. III, Chap. III, § 2.

i suoi errori? o è forse abbrutita? Tutt'altro. La scienza non fece che estendersi e prosperare, ed il progresso non venne per nulla impedito.

L'induzione si trova stimolata naturalmente ad esercitarsi da due sentimenti che non di rado l'accompagnano; cioè la *speranza* ed il *timore*.

La speranza è propria dell'uomo. Negli altri animali s'incontra invece una certa aspettativa immediata. Solo nell'uomo la speranza ci fa varcare col pensiero lunghissimi anni, e perfino tutta la vita.

Il timore si mostra presso che simile nell'uomo come in altri animali. Se non che nell'uomo assume una forma più intellettiva col *sospetto*.

Lo scetticismo, non rade volte, è il portato d'un animo sospettoso, anzichè la speculazione d'uno spirito sereno.

Capitolo III.

Le arti profetiche.

L'intelletto, per natura sua, repugna di attribuire al caso qualsiasi fenomeno. Sono i filosofi che, massimamente nell'interesse dell'ipotesi ateistica, si travagliano ad annodare la catena de'fatti necessari e contingenti ad un primo anello che si suppone formato dal caso.

L'umanità, invece, obbediente agl'istinti divinatorj che la governano, ha indotto che le cause, tuttochè ignote, che si agitano nel cosmo siano proporzionate e non di minore dignità degli effetti che ne resultano. Essa è tanto aliena dall'inclinare verso il caso, che eccedette talvolta fino a supporre cause eccezionali, oltre quelle ordinarie, agli avvenimenti più semplici. I giudizj di Dio, usati nel medio evo, vengono in conferma di ciò che ora asseriamo. Per ogni dove ci volgiamo si appalesa questa tendenza dell'intelletto.

Contro l'ipotesi del caso si sono perfino stabiliti de' commerci. Osservate quante società vennero costituite per assicurare ora la vita, ora l'incolumità degli edifizj, ora il felice viaggio delle navi ec.

La credenza all'uniformità, costanza, e stabilità del corso della natura, ha stimolato l'uomo a studiare profondamente le leggi che regolano il corso medesimo; onde sono derivate alcune arti, le quali servono a prevedere ed a governare, dentro certi confini, l'avvenire, onde meritano per questo il nome di arti profetiche.

Una delle più antiche arti profetiche, e più universalmente e con più frutto professata, è senza dubbio l'astronomia. Le profezie astronomiche, come quelle che riguardano il ritorno delle stagioni, delle fasi lunari, dei pianeti, dell'ecclisse ec., sono troppo familiari perchè ormai ci destino più la benchè minima meraviglia.

L'arte medica è parimente un'arte che vuol prevedere il futuro non solo, ma si studia eziandio di regolarlo secondo un fine predeterminato.

Non bisogna peraltro esagerare la facoltà della previsione. La natura non è talmente prodiga da lasciare senza limite in nostra balía i futuri avvenimenti. E la prova di ciò ci è fornita dall'arte appunto del guarire. La quale fu professata fino dai tempi più remoti, e sempre studiata con quel vivo ardore che risponde all' interesse che desta in tutti gli uomini la propria conservazione. Sommi medici sono apparsi in ogni epoca; ma, nondimeno, l'arte del guarire ha progredito in minima proporzione in confronto de' numerosi e assidui studi intrapresi a quell'oggetto. Essa ha forse progredito, è lecito a pensare, fin dove la natura non venga disturbata nella sua generale economia. La natura svela l'organismo animale all'anatomico, le funzioni vitali al fisiologo; ma si arriva ad un punto ove pare che essa dica: « basta fin qui ». D'Alembert narra di un celebre medico, il quale, rinunziando alla professione che aveva esercitata per trent'anni, diceva: « sono stanco d' indovinare » (1).

(1) *Elemens de philosophie.*

Non essendo noto il limite che la natura assegna alle arti profetiche, gli uomini non cessano di spingersi ben oltre nelle loro investigazioni e ne' loro tentativi.

Un'altra arte profetica, la quale tiene una certa attinenza colla medicina, è l'arte politica. È questa un'arte che mira alla salute e alla conservazione della società, al modo stesso che la medicina a riguardo dell'individuo. Gli stessi limiti sono imposti alla politica. Sono corsi tanti secoli che governi han succeduto a governi, e nulla meno rimane tuttavia ignoto il modo di convivere in società soddisfacendo tutti i bisogni degli uomini secondo la giustizia.

L'organismo sociale è subordinato come quello individuale a certe leggi, che conosciute facilitano la previsione di certi avvenimenti. La diagnosi e la prognosi han progredito in politica come nell'arte medica; ma in entrambe queste arti la igiene e la terapeutica, o il modo di conservare e recuperare la salute, sono andate innanzi lentamente.

Il bisogno del benessere sociale, imperioso non meno di quello della salute del corpo,

rende gli uomini inclinati a prestar fede oltre misura a coloro che vantano conoscere i rimedj opportuni ai mali che affliggono l'umanità. La malizia se ne vantaggia, ed i ciarlatani medici e politici fanno fortuna.

Nell'umano consorzio le idee si comunicano tra un individuo e l'altro col mezzo dei segni, atteso che le idee non possono comunicare fra loro immediatamente. Laonde si rende necessaria la fede nel testimonio della parola. Ma essendochè non sempre cotesta fede è ben posta, nasce il bisogno di oltrepassare la parola, e per quanto è possibile trovare il modo di penetrare nell'animo altrui per altra via. L'induzione è invocata a questo ufficio, e per mezzo della medesima, giovandosi degli indizi sufficienti, si procura di sorprendere il vero in chi vuole nasconderlo, o in colui che non ci conviene interrogare. Ne resulta un'arte, che piglia il nome di arte del mondo, o anche di esperienza del mondo. La natura in certi casi ha fornito gli uomini di segni che talvolta anche a loro insaputa e malgrado loro adoperano, come sarebbero il riso, il pianto, il rossore, il pallore ec.; onde gli

altri ne indovinano i pensieri e le intenzioni. Da questo fatto alcuni hanno argomentato, che anche col semplice esame della fisonomia si possa conoscere l'animo dell'uomo. Altri, come Gall ed i frenologi, si studiarono di scoprire le passioni che dominano certi individui, e le inclinazioni loro, e le doti intellettuali, esaminando certe protuberanze che si trovano tal fiata nel cranio.

Ma a noi non basta soltanto d'indovinare ciò che pensano, ed ove inclinano gli altri uomini; molta industria adoperiamo altresì a non lasciare che il nostro intimo pensiero, contro nostra volontà, si sveli. A questo effetto concorrono le bugie, le simulazioni, le dissimulazioni, e le finzioni d'ogni specie.

La sagacia, la penetrazione, sono doti naturali, che, confortate dalla facoltà analogica, abilitano l'uomo a indovinare più facilmente quello che passa nella mente altrui. Accade ancora che gli uomini, ove non riesca la malizia, adoprano la violenza ed i tormenti.

L'inclinazione naturale degli uomini a prevedere è così ardente, che s'ingegnano,

perfino dopo l'accaduto, di fantasticare come possibile fosse a prevederlo. Questa smania che invade moltissimi è piacevolmente derisa dal noto proverbio che suona « dei profeti del poi sono piene le fosse ».

Capitolo IV.

Cenni sull'analogia universale.

Abbiamo mostrato come nell' intelletto tutti gli elementi conoscitivi vengono schierati e ordinati conforme il principio analogico.

La storia c' insegna che fino da' tempi più antichi gli uomini, a soddisfare i bisogni dell' intelletto, si travagliarono a raccogliere le analogie affine di acquistare e la scienza e la prescienza.

Il principio analogico fu ne' tempi moderni con più frutto adoperato, a cagione delle più estese e profonde ricerche operate in grazia de' nuovi strumenti, e delle agevolate comunicazioni fra i diversi paesi.

Gli antichi, sebbene possedessero un misero corredo di cognizioni circa la natura, non resistettero al bisogno d' investigare l'origine di tutte le cose.

Talete reputò l'acqua il principio di ogni cosa; Anassimene, l'aria; ed altri la terra, il fuoco ec. Leucippo e Democrito si studiarono d'indovinare il come le varie cose si fossero ordinate quali si vedono nel cosmo; e supposero che sì meraviglioso ordine fosse conseguenza di un incontro fortuito d'innumerevoli atomi.

Solamente al tempo di Bacone e di Galileo l'esperienza e l'osservazione presero il luogo usurpato fino allora dalla fantasia; e si cominciò a fondare veramente le scienze naturali.

Gli elementi materiali, mercè i progressi della chimica, anzichè ridotti a quattro come presso gli antichi, si trovarono accresciuti di numero; ed i pretesi elementi degli antichi furono riconosciuti invece essere sostanze composte. Non per tanto la chimica non pronunzia circa alla semplicità degli elementi che oggi annovera; ed anzichè elementi gli chiama corpi indecomposti.

Comecchè differenti, per molti rispetti, questi elementi tengono analogie fra loro quanto allo stato solido, liquido, aeriforme,

al peso, a certi colori ed altre proprietà che troppo lungo sarebbe l'annoverare.

Esiste forse, come fondamento di tutti gli elementi chimici, una materia identica? L'esperienza non risponde.

Quell'unità ed identità che i chimici furono inabili a trovare ne' primi elementi materiali, i fisici la ricercarono nelle forze della natura.

Humbolt dice che se si considera lo studio de' fenomeni fisici « nella sua influenza generale sui progressi intellettivi della umanità, trovasi, come resultato il più importante ed elevato di questa investigazione, la conoscenza della connessione delle forze della natura, il sentimento intimo della reciproca loro dipendenza. È l' intuizione di questi rapporti che ingrandisce le vedute e nobilita i nostri godimenti » (1).

Considerate le varie forze, anche separatamente, si scorgono rispondenti a numerosi fatti analoghi, rispetto ai quali coteste forze si ordinano in leggi. La legge fa testimonianza della sussistenza di molti fatti analoghi, che si riassumono appunto in quella legge.

(1) *Cosmos*, Vol. I, Considerations etc.

I fisici spinsero più avanti le loro investigazioni e compararono le varie forze per trovare l'analogia che corre anche fra le medesime.

Fino dal 1842 Grove, trattando della *Correlazione delle forze,* fece profonda impressione nel pubblico, e stimolò i fisici a studiare con maggiore assiduità le analogie che presentano le varie forze. Fu intendimento di Grove lo stabilire che le diverse affezioni della materia, come il calore, la luce, l'elettricità, il magnetismo, l'affinità chimica, ed il moto sono correlative, e si trovano nella dipendenza reciproca le une delle altre; e che nessuna di esse, in un senso assoluto, non può venire considerata causa essenziale delle altre, ma che ognuna può produrre tutte le altre, e convertirsi in esse (1). Egli inclina a credere che le summentovate affezioni della materia « sono e saranno finalmente risolute in modi del movimento » (2). Il che non repugnerebbe con quanto

(1) *Correlazione delle forze.* Introduzione.

(2) Ivi.

dicemmo intorno agli elementi cosmici, fra i quali il moto è l'ultimo, e suppone tutti gli altri.

Il P. Secchi, celebrato astronomo, con molta erudizione si occupò dell'analogia di tutte le forze nel suo libro dell'*Unità delle forze fisiche.* Egli notò che la repulsione calorifica, la resistenza del mezzo, l'azione elettrica e magnetica sono un'attività, non pure sulla nostra terra, ma eziandio nello spazio planetario, onde concluse che tali forze appartengono a tutta la creazione.

Movendo dalla grande scoperta di Joulé circa la teoria meccanica del calore, il P. Secchi intese di applicare agl'imponderabili ed alle altre forze fisiche della natura quella medesima teoria, per la quale il calore viene ridotto ad un semplice modo di movimento. Nondimeno egli riconosce che il cammino tenuto dagli scienziati per ridurre ad un solo principio il calore, la luce, l'elettricità, il magnetismo, le attrazioni molecolari, le affinità chimiche e la gravitazione universale, « non è spianato interamente: grandi lacune

lo interrompono, e felice (egli soggiunge) chi saprà colmarle » (1).

Rispetto a quell'ordine delle proporzioni che porge il regno inorganico, e nelle combinazioni chimiche, e nelle cristallizzazioni, e nel sistema planetario ec., ne faremo cenno dopo esserci alquanto intrattenuti intorno all'idea numerica, cui è subordinato l'ordine medesimo che costituisce il cosmo numerico.

Gioverà avvertire adesso che una certa confusione regna nelle scienze fisiche rispetto alle nozioni di forza e di moto. Non tutti considerano la forza come il contenente obbligato del moto; onde si domandano forze anche gli effetti del moto, ogni qual volta da questi effetti si producano altri fenomeni. È perciò che il P. Secchi ha potuto scrivere che « tutte le forze della natura dipendono dal moto » (2).

Non poche analogie si manifestano fra il regno inorganico e l'organico. Una delle prime s'incontra nella qualità degli elementi che

(1) *Unità delle forze fisiche.* Introduzione.

(2) Ivi, Conclusione

compongono il regno organico, i quali sono comuni coll' inorganico. Altre analogie si riferiscono a quelle forze chimiche e fisiche che governano ugualmente i due regni. Alcuni naturalisti e fisiologi hanno preteso di ridurre la così detta *forza vitale* ad una forza analoga, e punto diversa da quelle che operano nel regno minerale. La chimica ha potuto, in vero, produrre alcune sostanze organiche, come l'urea; ma non giunse per anco a produrre le sostanze organizzate, ove appunto si rende palese la forza vitale.

Se l'analogia che passa fra gli esseri organici ed inorganici non è così manifesta come quella fra le piante e gli animali, la coordinazione loro è peraltro mirabilissima.

Volendo adesso accennare rapidamente le più spiccate analogie che s' incontrano nel regno organico, incominceremo dal rammentare che il gran Linneo, nella sua *Filosofia Botanica*, aveva intraveduto che varj organi vegetabili hanno la stessa origine. Il suo discepolo Wolf considerò la foglia come l'organo essenziale da cui derivano tutti gli altri organi delle piante.

Ma a Goëthe si attribuisce generalmente il merito di avere meglio chiarito le analogie che corrono fra gli organi de' vegetabili, e dischiusa, col suo libro delle *Metamorfosi delle piante*, la strada a nuove scoperte analogiche, delle quali tanto si giovò la Botanica. Goëthe medesimo ci racconta in che modo fu condotto a queste sue scoperte. Egli confessa la difficoltà che provava nell'accumulare nella sua memoria tante distinzioni quante sono le differenze che presenta la pianta in ogni sua parte, onde gli appariva come un mosaico. Sentiva vivamente il bisogno di collegare quelle differenze; ma non gli fu dato di soddisfarlo che al termine d'un suo viaggio in Sicilia, quando gli apparve chiara l'*identità originale*, come si esprime Goëthe, di tutte le parti della pianta. Da quell'istante egli si accese di un'ardente passione e di un grande entusiasmo per la sua idea.

Riassumendo i suoi studi, Goëthe ci fa conoscere che l'organo stesso, il quale si manifesta come foglia, assume poi varie forme, e diviene il calice, i petali, gli stami e finalmente il frutto.

Quest'ordine di analogie che cogliesi tra forme ed anche tra uffici diversi, caratterizza tutta l'importanza dell'analogia; inquanto che mostra come a costituire l'analogia bastino certi legami e certe attinenze tuttochè nascoste. Nei casi summenzionati, è chiaro che l'analogia si riferisce all'origine degli organi ed alla trasformazione di cui è capace la foglia, non già alla somiglianza fra una foglia ed un frutto. Si scopre così nello stesso tempo l'economia della natura, che non procede per salti, ma da una medesima fonte attinge le cose le più apparentemente diverse.

Questa specie di analogie, che non fa conto delle forme appariscenti, e che non guarda all'abito delle cose, è tutta conquista moderna, dalla quale scaturirono parecchie importantissime scienze, e promette abbracciare tutto lo scibile umano.

Applicata alla Botanica, questa qualità di analogie prese il nome di Morfologia allorchè si considerarono le piante nello stato loro normale. Importante è per questo riguardo l'opera di Augusto di Saint-Hilaire intitolata: *Cours de Morphologie.*

Quasichè fosse poca cosa la scoperta di queste analogie recondite nel corso normale della natura, l'umano intelletto s' industriò di penetrare eziandio nei fenomeni anormali che presenta la natura medesima, per sorprendere altre analogie. E lo scopo fu raggiunto, imperocchè venne fatto palese, che le deviazioni dal tipo specifico che s' incontrano negli organismi non sono capricci della natura, ma si collegano colle leggi normali che la governano. Ne nacque una nuova scienza che fu detta *Teratologia.*

L'analogia de' vegetabili cogli animali nei gradi loro inferiori è tale, che per lungo tempo i naturalisti rimasero dubbiosi in che categoria dovessero collocare alcuni esseri organici.

Ne' gradi superiori del regno organico permangono tuttavia delle analogie fra piante e animali; e basti rammentare la respirazione, la circolazione, la generazione ec.

Goëthe ebbe anche la prima idea intorno all'unità di composizione nel regno animale; la quale idea, come dichiara Geoffroy Saint-Hilaire, fu una delle più rilevanti del secolo.

La scoperta dell'osso intermassilare nell'uomo fu per Goëthe una rivelazione tale, che lo indusse a considerare la differenza nella struttura degli animali di diverse specie, come derivante dallo allontanamento da un tipo fondamentale, cagionato o dall'accrescimento, o dalla diminuzione, o dalla deformazione, e obliterazione degli organi, o dalla scomparsa di alcune parti. « Questa dottrina, secondo Helmoltz, è divenuta l' idea madre, il fondamento dell'anatomia comparata tale quale oggi esiste » (1).

L'analogia fra le varie specie di animali non fu la sola scoperta di Goëthe, perchè fu abile a rintracciare parimente l'analogia che corre fra le varie parti di uno stesso animale. È in questo senso che egli considerò il cranio come composto di vertebre modificate.

Le simiglianze fra gli animali e fra i vegetabili furono certamente notate fino dai più antichi tempi; ma solo modernamente vennero meglio afferrate, atteso il maggior numero

(1) *Revue des cours scientifiques*, 11 *Dec.* 1869. Goëthe naturaliste et physicien.

di fatti e di osservazioni, ed i migliori strumenti di cui dispone il naturalista.

Obbedendo sempre al principio analogico Bonnet ha tentato di comporre come una scala degli esseri organati. Ma questa scala, comecchè ingegnosa, e seducente a primo aspetto, fu dopo più maturo esame respinta, in specie da Geoffroy Saint-Hilaire. Il quale nella sua *Filosofia anatomica* mise innanzi, conforme la teoria dell'unità di composizione, la *teoria degli analoghi* fondata sui principj di *connessione*, di *compensazione*, e degli *organi rudimentarj*. Egli pose in chiaro l'analogia tra i carattteri transitorj negli animali superiori, ed i caratteri permanenti degli animali inferiori; analogia intraveduta prima da Harvey. Dimostrò inoltre che le mostruosità animali tengono analogia cogli stati normali, assegnando a quelle per causa l'ineguaglianza nello sviluppo degli organi, la legge di unione similare, e quella dell'affinità di sè per sè.

Fece grande strepito a suo tempo la controversia che Geoffroy Saint-Hilaire sostenne contro Cuvier a proposito dell'unità di com-

posizione. Allora videsi aperto quanto radicata fosse nell'animo la passione per le analogie. Dumas narra in un suo discorso il vivo interesse che il pubblico mostrava in quella questione, e come ognuno ardentemente desiderasse che le teorie di Geoffroy Saint-Hilaire venissero confermate.

Cuvier fu guidato dall'analogia allorchè, giusta la sua legge della correlazione degli organi, s'arrischiò di ricostruire, coll'esame di una sola parte di un animale fossile, l'animale intero.

Un nuovo campo di sorprendenti analogie fu scoperto in questi ultimi anni mediante lo studio delle metamorfosi degli animali.

I fenomeni che accadono nello svolgimento dell'embrione inchiuso nell'uovo, non si compiono, presso tutti gli animali, sempre entro l'uovo stesso. In alcuni, rotto l'involucro, continuano que'fenomeni in guisa che pare l'animale muti specie. Una delle più belle scoperte moderne concerne la generazione alternante, che si opera ne'molluschi. Tutti questi fatti ci mostrano che negli animali superiori le metamorfosi avvengono dentro

l'uovo; negli insetti durante la loro vita esterna; nei molluschi traverso alcune generazioni. Talchè in quest'ultimo caso non è al padre che il generato somiglia, ma all'avo, ed anche a parenti ben più lontani. Gli zoologi, ignari per lo addietro di questo fatto singolarissimo, avevano erroneamente classato come specie diverse animali che appartenevano alla medesima famiglia.

Quatrefages (1) notò l'analogia della geneagenesi negli animali e nelle piante. L'albero rappresenta un polipo, e si propaga come il polipo, mentre proviene dall'ovulo, e forma poi l'individuo sessuale che è il fiore.

Il fatto dell'atavismo, o ritorno de'discendenti alla somiglianza de'parenti più lontani, ci svela delle analogie, che altrimenti ci sarebbero rimaste al tutto ignote. Alcune piante tenute prima come specie particolari, furono riconosciute poi, col lume della reversione atavica, appartenere ad altre specie da cui avevano degenerato.

La curiosità umana, stupíta da tante analogie, stimolò i naturalisti ad indagare l'ori-

(1) *Metamorphoses de l'homme etc.*, Ch. XII.

gine delle specie. In tale ricerca in cui l'osservazione fa difetto, ove non ci si badi, possiamo essere troppo fallacemente condotti da una induzione sfrenata.

Lamark, al principio di questo secolo, immaginò, confortato da varj fatti, che le varie specie organiche discendessero le une dalle altre. La varietà che si osserva nelle medesime specie sarebbe causata e dall'abitudine e dall' influenza dell'ambiente Notammo in vero altrove, che l'organismo tiene in serbo la facoltà di adattarsi alle circostanze, di compensare le perdite eventuali, e di economizzare gli organi che non funzionano; ma la questione risiede nel limite di cotesta facoltà.

La dottrina di Lamark non ottenne un gran credito. In quel cambio, quella recente di Darwin destò un interesse generale.

Questo naturalista basò la sua teoria sopra un fatto volgarissimo, quale è quello di certi tramutamenti che si conseguono in alcune razze degli animali, mediante l'accoppiamento e l'allevamento d' individui dotati di certe varietà accidentali. Ciò che opera

l' industria umana con elezione artificiale, secondo Darwin, la natura, inconsapevole, opererebbe in grande con tutte quelle inesauribili risorse di cui dispone, e principalmente del tempo, non pure per mutare le razze, ma le specie altresì. Conforme la dottrina di Darwin, da una misera e semplicissima cellula sarebbe provenuto tutto il regno organico.

Non è questo il luogo di esaminare e combattere questo sistema, che abusa della parte induttiva, per mancanza di una esatta nozione de' fatti psicologici e morali. Il libro di Darwin è utile peraltro per il corredo dei fatti analogici che vi si contiene. E, per questa parte, viene a confermare quello che asseveriamo circa alla scienza sperimentale, la quale si risolve in una analogia universale.

Tra le analogie che pone in vista Darwin, vuolsi menzionare quella fra le varie forme di gemmazione e di generazione fissipara, e la riparazione delle lesioni, e la conservazione di ogni parte nel suo proprio stato, e l'accrescimento o lo sviluppo progressivo dell' insieme

dell'embrione. E quindi quella che corre tra la riproduzione assessuale e la sessuale, mediante il fatto intermedio singolarissimo della partenogenesi, vale a dire, parto virginale (1).

L'economia della natura ci fornisce innumerevoli altre analogie. Mirabili sono le trasformazioni di alcuni organi simili secondo i particolari bisogni dell'animale. Così vediamo la pelle che negli uni porta i peli, negli altri portare le penne, o le squame o concrezioni, che or sono corazze, ora conchiglie, ora carapaci ec. Troppo lungo sarebbe lo inoltrarsi ancora in quest'argomento.

Le analogie fra gl' istinti non sono da meno di quelle tra gli organismi. Lo stesso incontrasi circa le passioni. Quanto alle intelligenze, ove mancasse l'analogia, oltrechè non si comprenderebbe nulla, riuscirebbe altresì impossibile qualsisia comunicazione fra gli esseri intelligenti.

Il linguaggio che fu stimato da molti come una produzione casuale, venne di re-

(1) *Variations des animaux*, Chap. XXVII.

cente più profondamente studiato, e vi si riconobbero delle analogie le più inaspettate. Alcuni vocaboli i più dissimili, furono ricondotti ad un vocabolo medesimo. La grammatica e la filologia comparata hanno recato luce vivissima per ritrovare le analogie le più recondite.

L'ordine sociale fu trovato obbedire a certe analogie non meno del linguaggio. Onde si andò formando una scienza che fu detta sociologia.

Dal fin qui accennato si raccoglie che ogni scienza sperimentale non può stimarsi veramente scienza, se non in quanto risponde all'analogia; onde emerge l'armonia tra l'intelletto e l'ordine cosmico.

PARTE TERZA

LA RAGIONE

Capitolo I.

Le quattro idee razionali.

Il cosmo analogico non è l'ultimo termine dello scibile umano. Esso, per verità, potrebbe bastarci a condurre una vita simile a quella de'bruti; ed anzi la conoscenza che ne acquistiamo in virtù dell' intelletto sarebbe esuberante. Ma il fine dell'uomo non è la vita del bruto, e in ordine a ciò l'intelletto prepara la materia necessaria da elaborarsi dalla ragione.

L'analogia è sufficiente per l'esperienza passeggiera, non già ad un fine più nobile che risguarda l'immutabile, il necessario, il perfetto: a questo occorre l'unità.

La veduta di questa unità ha luogo coll'occhio della ragione.

Essendo che nell'esperienza, nel reale attuale che cade sotto la nostra comprensiva, nulla giaccia di perfetto, la luce della ragione ci rischiara in quella vece il campo del possibile.

Il possibile che risplende nella ragione è un possibile necessario, perfetto, uno, ed è realissimo.

È di gran momento il considerare che il possibile necessario è ad un tempo la condizione indispensabile del reale attuale e contingente.

In quattro aspetti successivi si manifesta questo possibile necessario nella ragione, mediante quattro idee, che chiameremo *idee razionali.*

In virtù delle suddette idee siamo abilitati a leggere nel cosmo più avanti di quello che abbiamo letto in forza dell'analogia.

È superfluo l'avvertire, che il possibile necessario è possibile solo rispetto alla nostra insufficienza; nè si nega per questo una attualità corrispondente, che non ci è lecito comprendere in niuna guisa. Ad ogni modo dobbiamo riconoscere che questa facoltà di pensare al necessario, al perfetto, all'uno identico non proviene dall'esperienza, nè in essa vedonsi realizzati. E non pertanto questa facoltà si armonizza col mondo esterno, onde si rivela come una facoltà divinatrice.

Chiarimmo in altro capitolo, che le operazioni intellettive si conformano al principio analogico. Ora giova osservare che tali operazioni valgono eziandio allorchè il cosmo venga veduto coll'occhio della ragione. Non pertanto quando ci vogliamo elevare al di sopra del contingente, del fatto, conviene governarci non più secondo l'analogia, ma secondo l'unità, o vogliam dire conforme il principio d'identità e di repugnanza.

L'intervento della ragione nell'interpretazione del cosmo si può adombrare con quanto avviene nella comune lettura. Una pagina scritta può esser veduta da chi non

sappia leggere. In questo caso l' illetterato potrà disegnarsi nella sua mente la disposizione e la forma de' varj caratteri; ma non più. La stessa pagina può venire presentata a chi sappia leggere, ma non intenda, a cagion d'esempio, la lingua in cui è scritta. Altri intenderà eziandio il significato de' vocaboli; altri sarà capace di gustarne la purità del linguaggio e dello stile; e finalmente si troverà chi, oltre il cogliere questi pregi dello scritto, comprenda il vero altresì che vi si annunzia.

Si possono anche ragguagliare le idee razionali a tante lenti magiche, che l'una ci mostra il cosmo nelle sue numeriche proporzioni; l'altra ci permette di scorgere inoltre il bello che vi si contiene; la terza ci manifesta il buono; e la quarta infine la contingenza del cosmo medesimo rivelandoci l'assoluto. Se non che, e questo importa avvertire, non è già nel cosmo che attingiamo gli elementi per costituire le idee razionali; ma è per contro il lume delle idee razionali quello che ci permette d'interpetrare il più nobile linguaggio delle relazioni cosmiche.

Platone investigò assai profondamente l'attinenza del sensibile coll' ideale. « Egli dimostrò che noi non incontriamo nulla di perfettamente identico nel mondo sensibile; ma che sempre qualche cosa ci pare ora simile ora dissimile, a cui manca conseguentemente ciò che si richiede per la vera identità, alla quale aspirano di continuo le cose. Occorre il medesimo al bello al buono al giusto al santo, ed a tutto ciò a cui noi attribuiamo una vera esistenza. Noi non vediamo nulla nelle cose sensibili che loro somigli; noi sentiamo solamente qualche cosa d'analogo, o di dissimile, ma che tiene uno stretto legame con queste famiglie della vera esistenza; e noi quindi ci rammentiamo l'essere vero » (1).

La memoria, che vedemmo trasformarsi in reminiscenza nell' intelletto per coordinarsi colla facoltà analogica, la troviamo nella ragione, associata all' ideale, assumere il carattere d' immaginazione. Onde ben disse il Tommaseo che « quando la ra-

(1) Ritter. *Histoire de la philosophie ancienne*, Liv VIII, Chap. III.

gione è più forte, l' immaginazione è forte anch'essa » (1).

Importa lo stabilire che l' immaginazione, come la reminiscenza, non crea nulla, nè opera accozzamenti; il che appartiene alla fantasia. So bene che in questo significato l' immaginazione non è accolta generalmente; ma spero che ciò che saremo per dire più innanzi su questo tema renderà persuaso il lettore, che l'immaginazione è una facoltà ben più importante di quanto fu giudicata. L' immaginazione si conforma all' idea razionale: essa non si allontana mai, nei casi normali, da quell' idea. In una parola, l' immaginazione formola in un caso particolare ciò che nell' idea trovasi in universale. Per questo rispetto l' immaginazione non produce che ciò che è possibile necessariamente; e comecchè non riguardi l'attuale, non si allontana pertanto dal vero.

L' idea fu presa in moltissimi significati; e opera vana sarebbe il volerli tutti, salvo un solo, respingere. Noi ci contenteremo di

(1) *Studi filosofici.*

distinguere le idee razionali da qualsiasi altra idea che l'uso comune adopra in un altra accezione.

Le idee razionali sono quattro, cioè l'*idea numerica*, l'*idea estetica*, l'*idea morale*, e l'*assoluto*.

L'ideale che si esplica nelle summenzionate idee, non è in assoluta opposizione col reale; nè l'immaginazione che campeggia in quell'ideale può confondersi colla fantasia.

L'idea, nel senso che abbiamo accennato, si accosta all'idea platonica. Essa è una divinazione, o un istrumento per abilitarci alla divinazione. Certamente, la perfezione cui aspira l'idea, non può esserci rivelata dalla esperienza; dappoichè non possiamo riconoscerla nel reale attuale e nel contingente, ma solo immaginarla.

Le idee razionali risiedono nella ragione, non come forme subbiettive, ma come potenze divinatrici, e quindi con il carattere obbiettivo, corrispondente cioè alla realtà.

Capitolo II.

Idea numerica.

La prima veduta della ragione rispetto al cosmo analogico, è una veduta di proporzioni, di numeri.

E perchè l'idea numerica è come il vestibulo della ragione, d'onde si passa necessariamente per giungere alle vedute più elevate, Platone aveva scritto sulla sua scuola: « niuno può entrare se non è geometra ». Galileo, mentre raccomanda la necessità di consultare il gran libro della natura, avverte che esso è scritto in caratteri numerici.

L'idea numerica, dal più de' filosofi, trovasi esclusa dal giro della ragione. Alcuni la classarono insieme alle nozioni di spazio e di tempo; altri, come Kant, la collocarono nell'intelletto insieme alle nozioni di sostanza e di causa, separandola dalle nozioni di spazio e di tempo. Da questa erronea distri-

buzione, io giudico, sono derivate molte confusioni nella filosofia speculativa.

Fino dalla più remota antichità gli uomini avvertirono le mirabili proprietà de' numeri. Pitagora pretese perfino di comprendere ogni cosa nel numero.

È stupenda la coordinazione tra l'idea numerica e l'ordine intellettuale. Chiarimmo già come ogni cosa nell'intelletto tende ad ordinarsi secondo il principio dell'analogia. Or bene, se invece dell'analogia, tutto si ordinasse per differenze, il numero ci tornerebbe affatto inutile. Noi possiamo unire, mediante il numero *due*, Pietro e Paolo, dicendo *due uomini*; ma virtù e verde non ci riuscirebbe accoppiare, salvo che allontanandoci fuor di modo dal significato loro, per cogliere sempre una certa analogia, dicendo, per esempio, *due parole*.

Il numero si applica a varie leggi che scaturiscono dall'analogia universale, le quali in tal modo vengono rischiarate da una nuova luce, che permette alla ragione di leggere più avanti che non facesse l'intelletto. Prima di Kepler e di Newton si notavano i periodi

delle stagioni ec.; ma solamente quando il moto della terra e degli altri pianeti fu sottoposto al calcolo, la ragione si dichiarò soddisfatta.

Il numero è indipendente dal tempo e dallo spazio; per la qual cosa le verità che gli si riferiscono non sono contingenti.

Il principio d'identità e di repugnanza, il quale governa la ragione, si risolve nel principio di unità. *Ciò che è, è;* e *ciò che è non può non essere* si possono tradurre nelle due seguenti formole: $1=1$, e $1<0$.

Questo principio serve di fondamento alla ragione, come il principio analogico serve all'intelletto. Esso è la norma ideale del numero, con cui l'immaginazione costruisce tutta la matematica. L'unità che lo avvalora non si riconosce mai attualmente, e quindi la sua idea non proviene dall'esperienza.

Stuart Mill (1) afferma essere ipotetica l'equazione $1=1$. Ma in che modo potrebbe nascere l'ipotesi dell'identità, se è vero quello che afferma lo stesso Stuart Mill, cioè

(1) *Logique*, Liv. II, Chap. IV, 4.

che ogni nostra nozione proviene dall'esperienza? Che trovasi nell'esperienza d'identico? Non è, per contro, l'identità propria del numero che si applica all'esperienza in forza dell'immaginazione?

La mente, atteso la sua costituzione, è costretta irresistibilmente a conformarsi al principio logico d'identità e repugnanza. Ma non scende da ciò, che questo principio abbia un oggetto reale che gli risponda. Quest'oggetto sussiste, per verità, ma la sua sussistenza non è già garantita dalla nostra ferma credenza, bensì dal principio di divinazione che alla credenza medesima si attiene.

Per una coincidenza che non è del sicuro casuale, l'esperienza ci mostra un ordine di fatti cosmici, che può esprimersi con formule numeriche. Il calcolo diviene profetico allorchè ha afferrato un ordine periodico. Che v'ha di più mirabile che vedere quelle figure geometriche che l'immaginazione disegna, a così dire, in uno spazio ideale, descritte effettivamente là nel firmamento, dal moto degli astri, e quaggiù nelle cristallizzazioni?

Il numero è misura a sè stesso ed agli elementi cosmici, o per parlare più esatto, alle relazioni loro.

Col sussidio del numero, lo spazio misura sè stesso; onde resultano le varie figure e la scienza geometrica.

Lo spazio misura ancora gli altri elementi, sempre col sussidio del numero. Esso misura il tempo mediante il moto; misura il moto mediante il tempo; la forza mediante il tempo ed il moto; e finalmente la sostanza (materiale) mediante la forza (peso specifico ec.). Ne derivano delle scienze importantissime, come la statica, la dinamica, la chimica ec.

Perchè il numero non si applica dapprima al tempo per misurare poi gli altri elementi cosmici in esso contenuti? Ciò avviene perchè il tempo, non essendo contenuto in null'altro, non si lascia cogliere stabilmente.

Rispetto al modo come si attua la misura, cade una osservazione assai rilevante. Ogni misura, come dicemmo, si attiene allo spazio che misura sè medesimo. Ne consegue che noi non possiamo formarci un'idea assoluta della grandezza. Onde emerge che ri-

spetto a noi non esiste grandezza determinata. Se tutto quanto esiste impiccolisse della metà, non potremmo accorgercene. Quando suppongo impiccolite le cose della metà, intendo ciò in modo relativo; avvegnachè non sussistendo, come dicemmo, grandezza determinata, assoluta, la riduzione non è che relativa. In conseguenza tutto il cosmo potrebbe immaginarsi ridotto alla grandezza di una goccia d'acqua e meno, senza che però si notasse da noi differenza alcuna. E la durata che diviene? Dappoichè il tempo è misurato dal moto combinato collo spazio, ed il moto si trova misurato dal tempo combinato collo spazio, essendo che lo spazio non possiede grandezza assoluta, seguita che il tempo nemmeno può fornire una durata assoluta. Per la qual cosa, supponendo che il moto si trovi accelerato o ritardato rispetto a tutti gli avvenimenti ed al pensiero eziandio, ciò che ci apparisce accadere in un'ora potrebbe sembrarci accadere ugualmente in un anno, in dieci anni ec., e viceversa.

L' immaginazione si manifesta nella ragione non come arbitrio o capriccio, vogliam dire,

non come fantasia, ma coordinata colle idee razionali, dalle quali piglia norma per le sue costruzioni, in modo non solo da non contraddirle, ma anzi da renderle meglio palesi. L' immaginazione è un sussidio validissimo nella ragione. Noi la incontriamo da principio informata dalla idea numerica. Gl' infinitesimi, i numeri immaginarj, le figure geometriche perfette ec., sono prodotti dell' immaginazione.

L' immaginazione compie, rispetto alla ragione, un ufficio simile a quello dell'esperienza rispetto all' intelletto. Se non che la esperienza ci fornisce quanto il cosmo contiene per noi d' intelligibile; laddove l' immaginazione costruisce, in certa guisa, essa stessa il cosmo razionale. Ma lo costruisce non a capriccio, ripetiamo, bensì conforme alle idee razionali. L' immaginazione produce i casi particolari e, a così dire, gli esempi pratici; i quali non possono mai trovarsi in dissidio colle idee razionali. Questi esempi pratici sono i tipi ideali, i quali, usciti dal vago dell' idea, ricevono, in certo modo, una forma, ma non s' incarnano nel reale. Peraltro il reale attuale può apparirci assai vicino a co-

tali tipi. A cagion d'esempio, la sfera è un tipo ideale, che l'immaginazione costruisce perfetto in virtù dell'idea numerica.

Anche nell'intelletto trovasi quanto occorre a costituire il cosmo, ma i fatti particolari ci sono rivelati dai sensi in comunicazione col cosmo stesso Per contro nella ragione, i casi particolari essendo dati come perfetti nel loro genere, non possono trovare riscontro nell'esperienza, onde è l'immaginazione che li produce, o, diciamo meglio, che trasforma i dati empirici perfezionandoli. Come opera l'immaginazione? Noi la cogliamo meglio nelle sue costruzioni numeriche. Le quali tutte muovono da un solo principio, cioè dal principio d'identità, di unità. Con questo principio l'immaginazione va scoprendo de' tesori inesauribili, intorno ai quali non fu detta ancora l'ultima parola.

L'immaginazione, come si vede, è uno strumento serio nella ragione. Se non che può deviare, e corrompersi per opera della fantasia. Così, per esempio, non sono frutti di sana immaginazione i numeri sacri di Pitagora, i numeri Dei e Dee di Nicomaco

Gerosino, il quale scrisse perfino un'*Aritmetica applicata alle cose divine* (1).

Alcuni filosofi non hanno esitato a negare l'opera dell' immaginazione nella sfera de'numeri. Stewart riconosce ne'matematici una tendenza della loro immaginazione ad accendersi; ma l'attribuisce falsamente al poco esercizio di tale facoltà. È osservabile che Cartesio, competentissimo in cose matematiche, dichiarò che l' immaginazione viene assai adoperata dai matematici. Lo Stewart se ne meraviglia, e suppone che Cartesio scambi l' immaginazione colla concezione (2). Certo è che l' immaginazione, per quello che concerne l' idea numerica, si presenta in un aspetto differente da quando obbedisce all' idea estetica ec.

L' immaginazione si manifesta apertamente in quei casi, rari bensì, di fanciulli che senza studio alcuno operano a mente calcoli difficilissimi. Testimonio altresì dell' immaginazione è il genio; perocchè v' ha genio matematico, come genio estetico.

(1) *Vedi* Fozio.

(2) *Philosophie de l'esprit humain*, 2de Partie.

I numeri, come accennammo, rendono meglio comprensibili gli elementi cosmici; e quindi non ebbe torto Platone allorchè giudicò essi numeri come esseri intermediarj fra gli oggetti sensibili e la ragione.

La prima operazione numerica, e che è il fondamento delle altre, è l'addizione. Questa è supposta eziandio nella sottrazione e divisione; imperocchè cotali operazioni non sono possibili che rispetto a totalità, vale a dire, a parti addizionate.

L'immaginazione togliendo i limiti definiti dell'addizione, rende la serie numerica indefinita, o come dicesi impropriamente, infinita.

L'unità non ha propria grandezza, onde può considerarsi come resultato di un'addizione, cioè una totalità. E poichè un'addizione di zeri non produce l'unità, perciò è divisibile in modo indefinito, o, come esprimesi il linguaggio comune, è divisibile all'infinito.

La divisibilità all'infinito trovasi in discrepanza col *continuo;* ed i filosofi stupefatti, non sapendo scorgere una conciliazione, professarono le più strane opinioni. Si volle

inferire da ciò, come fece Kant, una contraddizione tra la ragione e l'esperienza. Le antimonìe di Kant non sono che la conseguenza d'un falso sistema. È egli possibile un errore tanto madornale nell'economia della natura? E tanto maggiomente che non conduce a verun errore pratico, a veruno scompiglio? Ciò che la natura si è proposta, e v'è riuscita, si fu d'impedire che mediante l'idea numerica non si trovasse annullata la nozione del continuo, che è il fondamento misterioso degli elementi cosmici. Vero è che parecchi filosofi, e di recente anche il Renouvier (1), pretesero, col principio della divisibilità all'infinito, repudiare tutto ciò che è al di là del puro fenomeno; ma essi non riuscirono, invece, che a degli innocenti giuochi di logica. Il senso comune è, in questi casi, ben altro maestro che tutti i più grandi filosofi del mondo.

Il criterio numerico della divisibilità all'infinito può compararsi ad un laminatoio. Il quale è costrutto per ottenere delle lamine sottilissime; e tuttavolta, a chi considerasse

1) *Premier Essai.*

la macchina in sè, e specialmente il contatto de' cilindri, potrebbe sembrare che il fine del laminatoio fosse quello di distruggere la materia su cui opera, piuttosto che il ridurla a lamine comecchè sottilissime. Allo stesso modo alcuni giudicano erroneamente l'ufficio della divisibilità all'infinito. Essa divisibilità pare che tenda a distruggere ogni cosa; ma ciò non accade appunto perchè gli elementi cosmici oppongono alla ragione una resistenza efficace, come quella che la materia oppone ai cilindri del laminatoio.

Il *continuo* è una quantità *nascente*, dovechè il numero è una quantità *nata*. Nel numero si principia coll'unità; ma nel *continuo* con che si principia? Il *continuo* non procede per addizioni di parti, onde è indivisibile. Esso è un *divenire* rispetto al numero che è un *divenuto*.

Se il numero non fosse divisibile all'infinito, non tornerebbe di niun vantaggio, perchè pervenuti ad una data divisione saremmo impediti di andare più oltre incontrando lo zero. In tale supposizione, collo zero si ricostituirebbe l'unità; il che è in opposizione colle

leggi cosmiche ed intellettuali. Oltreciò non sarebbe il numero applicabile al *continuo*, imperocchè l'ultima divisione dovrebbe coincidere col principio del continuo; il quale cesserebbe di essere *continuo*, e diverrebbe invece un'addizione di parti. Emerge da ciò che come fra il continuo ed il numero, così fra l'intelletto e la ragione, anzichè correre una repugnanza naturale, vi regna un'armonia delle più stupende.

Per applicare il calcolo numerico al continuo, devesi peraltro immaginare questo come il resultato di unità addizionate. Questa immaginativa non involge errore ogni qual volta si accetti come un compenso, dettato dalla natura medesima, acciò il continuo possa valersi delle virtù del numero.

I matematici volendo applicare al continuo il calcolo numerico usarono varj metodi, i quali si risolvono, in sostanza, nell'antico metodo detto dell'*esaustione*. Newton s'ingegnò di cogliere le quantità evanescenti, quelle cioè che diminuiscono, non prima di annullarsi, nè dopo annullate, bensì nel momento medesimo che esse si annullano. D'Alembert

rigettò cotesto modo di vedere, e così fece Lagrange, che scrisse una teoria delle funzioni analitiche contenente i principj del calcolo differenziale, scevri di qualunque considerazione di infinitamente piccoli, di evanescenti, di limiti, e di flussioni; e ridotte all'analisi algebrica delle quantità finite. Lagrange adopra quantità finite, ma indeterminate. Nondimeno venne adottato, come più semplice, il calcolo differenziale di Leibnizio. Questo grande ingegno fu condotto alla scoperta del calcolo differenziale dalla *legge di continuità* che si osserva nella natura. Mediante il numero non si cerca altro che di togliere le differenze. E come? Col perderle all' infinito; onde l'*infinitesimo*. Codesto calcolo, a volere rappresentare adeguatamente il continuo, cioè la quantità *nascente*, deve essere transitorio come questa. Ed infatti tutti gli elementi infinitesimali vogliono essere eliminati per formulare dipoi la quantità *nata*.

Bisogna peraltro persuadersi che il *continuo* non contiene propriamente infinitesimi, i quali altro non sono che un modo immaginario di considerare il numero come maggiore

o minore di qualunque quantità assegnabile. Che cos' è la quiete? È un moto infinitesimo. Che cos' è la coincidenza? Una distanza infinitesima; e via discorrendo. È quindi in forza dell' immaginazione che accade l'unione del contingente col necessario. Se accadesse fuori dell' immaginazione, sorgerebbero le antinomie a porre in conflitto la ragione e l' intelletto.

Noi non possiamo comprendere nè il principio del tempo nè quello dello spazio. Il che ha indotto alcuni filosofi a pronunziare che noi non sappiamo immaginare nè il tempo nè lo spazio se non come infiniti. Ma scrutando meglio l'opera dell' immaginazione si scopre che essa non fa altro che aggiunger sempre de' tempi anteriori e posteriori, e degli spazi più lontani; ma tuttavia finiti.

È di gran momento, per intendere ciò che si attiene all' infinito, di distinguere convenientemente la *grandezza* dalle *quantità*.

La grandezza, come dichiarammo, è relativa, e non sussiste propriamente in sè. Si può nondimeno stabilire una grandezza muovendo da un termine di confronto, come,

per esempio il metro, il quale è parimente relativo. Ne conseguita che la quantità è una aggregazione di queste grandezze relative. Ora si rifletta se possibile sia l'immaginare un infinito positivo senza una grandezza parimente positiva, e indipendente da qualsiasi relazione. Non avendo facoltà di concepire una grandezza finita in sè, a più forte ragione non possiamo concepire una grandezza infinita.

L'infinito si applica alla quantità perchè si fa astrazione dalla grandezza.

Fu detto che due linee paralelle prolungate all'infinito si toccano. Questa contraddizione ne' termini chiarisce anche più apertamente come l'infinito dello spazio (secondo la definizione) equivale alla scomparsa dello spazio. Infatti se le linee paralelle si toccano all'infinito, è segno che lo spazio che le separava è scomparso.

Con questa figura si vuol mostrare che la linea *c e* non può descrivere l'arco *e f* per portarsi nella direzione di *c d* paralella ad *a b*, ove si sup-

pongano le dette linee prolungate all'infinito. La linea *c e*, per divenire paralella ad *a b* deve descrivere, come notammo, l'arco *e f*; ora dappoichè essa linea è prolungabile all'infinito, ne emerge che prima di descrivere l'arco dovrà percorrere colla sua estremità *e* tutta la linea *a b*. In che punto avverrà lo stacco di questa estremità *e* per descrivere l'arco *e f*? In nessun punto, perchè la linea *a b* è infinita, ed infinitamente si prolunga del pari la linea *c e*. Ma il fatto contraddice questa speculazione, la quale perciò deve difettare in qualche parte. La contraddizione cessa, ove si dichiari invece, che l'arco *e f* può essere descritto sempre più distante dalla linea *a c*, di mano in mano che la linea *c e* si immagini prolungata.

Si raccoglie da ciò, che l' infinito positivo è incomprensibile; e quello che chiamasi infinito non è altro che un limite, il quale, per opêra dell' immaginazione, possiamo sempre trasferire più lontano. Onde che non potendo assegnare un limite determinato ad una linea, che posso immaginare prolungata sempre maggiormente, il linguaggio comune ha

enunciato cotale prolungamento immaginabile come infinito.

L' infinito dell' immaginazione potrebbe forse meglio rappresentarsi come un *finito infinito*. Finito, perchè coll' immaginazione addizioniamo dei finiti: infinito, perchè questa addizione viene immaginata senza fine.

Accettiamo dunque le cose come ce le porge la provvida natura; rispettiamo il mistero del *continuo*, e quanto all' infinito, non pretendiamo di più di quello che ci offre l' immaginazione.

L' idea numerica trovasi accompagnata da un sentimento che si coordina con essa, e che rendendola attrattiva, fa sì che la mente l'accolga con meno fatica. Questo sentimento si manifesta principalmente nel giuoco. Fontenelle (1) ha osservato che lo spirito del giuoco somiglia assai allo spirito geometrico. Anche il sentimento di proprietà rende gradevoli i calcoli; ed il commercio che poggia sui numeri viene molto allettato dal giuoco.

(1) *Eloge de René de Monfort.*

Capitolo III.

Cenni sul cosmo numerico.

Osservammo rapidamente poco addietro il cosmo ordinato in virtù delle analogie, onde ci fu lecito considerare la scienza empirica siccome un'analogia universale. Ma adesso dobbiamo avvertire che l'ordine che ci vien fornito dall'analogia è un ordine senza misura.

L' idea numerica ci abilita a riconoscere nel cosmo un nuovo ordinamento, che è l'ordinamento numerico, misurato. Il quale suggerì a Leibnizio il detto: « *Dum Deus calculat fit mundus* ».

Allo stesso modo che in un altro capitolo ci siamo limitati a rapidissimi cenni intorno all'analogia universale, adesso ci restringeremo a cenni assai fuggevoli intorno al cosmo numerico.

La scienza moderna è pervenuta a stabilire le attinenze del cosmo col numero.

Colla scorta della scienza indirizzando gli occhi al firmamento, siamo tosto stupiti della potenza del numero. Per la qual cosa Schelling potè dire che « le stelle nei loro movimenti, a loro insaputa, obbediscono, per una forza innata, ad un'aritmetica vivente e ad una geometria sublime » (1).

Kepler meravigliò il mondo scientifico colla sua scoperta delle famose leggi intorno ai moti de' pianeti. Ed egli stesso fu preso di tale entusiasmo per questa scoperta, che affidandola alla carta non potè trattenersi dall'esprimersi nei seguenti termini: « Io scrivo (disse egli) il mio libro. Verrà letto nel tempo presente o nei tempi a venire; che m'importa? Esso potrà aspettare il suo lettore. Non ha Dio atteso per mille anni un contemplatore delle opere sue? »

Dalle leggi di Kepler, Newton dedusse la sua gran legge dell'attrazione universale.

Rivolgiamo adesso lo sguardo più vicino a noi, e consideriamo i corpi che ci circondano in questa terra.

(1) *Discorso sui rapporti dell' arte del disegno colla natura.*

La chimica, in questi ultimi anni, si direbbe essersi proposta di far rivivere il sistema di Pitagora, riducendo la materia a numero.

Lavosier si era ingegnato di stabilire che i corpi si uniscono fra loro formando composti, i quali conservano il peso de' loro componenti. Colla bilancia alla mano egli iniziò la più importante rivoluzione nella chimica.

Richter, in seguito alle osservazioni di Wenzel intorno alla permanenza della neutralità nella decomposizione reciproca dei sali neutri, sviluppò la legge dell'*equivalenza*, e quindi delle *proporzioni definite*. Per la quale gli atomi si combinano fra loro con rapporti invariabili.

Dalton stabilì la legge delle *proporzioni multiple*. La qual legge si riferisce alle varie combinazioni possibili fra le stesse specie di atomi; combinazioni che non si effettuano in tutte le proporzioni, ma solamente secondo certi rapporti determinati, che sono precisamente i rapporti multipli.

Gay Lussac verificò che anche i gas si combinano secondo i rapporti semplici e definiti de' loro volumi.

Fu osservato altresì che, quando in un composto chimico un elemento trovasi sostituito da un altro, gli elementi che si combinano conservano fra loro un rapporto costante. Onde è derivata la teoria degli *equivalenti chimici.*

Prout avvertì che il peso de' varj equivalenti de' corpi sono multipli dell' idrogeno. Questa legge trovasi vera; purchè, come dichiara Dumas, invece di prendere per termine di confronto l' idrogeno, si prenda un corpo ancora ignoto, che avrebbe per equivalente 0,5, ossia la metà dell' idrogeno.

Dumas notò ancora che gli èquivalenti de' corpi semplici, appartenenti ad una medesima famiglia naturale, costituiscono sempre una progressione per differenza, alla maniera dei radicali della chimica organica.

Venne confrontato il calore specifico col peso atomico, e si scoprì che questo diminuisce a misura che quello aumenta; di modo che il loro prodotto è sempre costante. Questa legge scoperta da Dulong e Petit, dice il P. Secchi, « fa entrare tutta la chimica nel dominio della meccanica ».

Faraday trovò gli equivalenti elettro-chimici.

Affine di esprimere le varie combinazioni chimiche si ebbe ricorso alle formule numeriche. Berzelius immaginò una notazione capace d'indicare la composizione atomica dei corpi. Ma questa notazione, per la sua forma dualistica, non fu stimata sufficiente a rappresentare le composizioni organiche. Furono invece adottati *i tipi chimici;* ed oggi si parla di altra teoria detta dell'*atomicità.*

Il regno minerale, oltre che ci presenta, come vedemmo, una sua particolare aritmetica, ci porge altresì una speciale geometria. Essa ci appare manifesta nelle sei forme principali che assumono i corpi cristallizzati. Nei quali si osserva inoltre la legge della simetria.

L'equilibrio ed il movimento dei corpi soggiacciono parimente a formule numeriche ed a figure geometriche, onde emergono tutti i miracoli della meccanica. La leva, la caduta de'gravi, la bilancia, il pendolo ec., si acconciano al calcolo numerico dando risultati i più meravigliosi ed utili a noi. I corpi liquidi ed aeriformi, non meno che i corpi

solidi, rivelano col numero l'equilibrio ed il moto loro. Le trombe prementi ed aspiranti, il barometro, il sifone ec., ne sono chiarissimi esempj.

Anche gl' imponderabili si assoggettano al numero.

Il calorico, siccome è noto, si misura numericamente mediante l' istrumento nominato termometro. Le ultime scoperte intorno l'equivalente meccanico del calore, mostrarono il rapporto numerico fra la *caloria* ed il *kilogrammetro*. La sensazione del calore quindi si riduce ad una percezione numerica; imperocchè il calore risolvesi in un lavoro, ed in movimenti, che si differenziano pel numero soltanto.

Nella bussola è parimente col numero che si nota il cambiamento di posizione in confronto della direzione costante dell'ago magnetico.

L'elettricità si sottopone al numero, e misurasi coll'elettrometro.

I fenomeni della luce non sono studiati altrimenti che colla scorta del numero, quanto alla sua trasmissione, riflessione, refrazione

e polarizzazione. Così pure la varietà de' colori sembra potersi tradurre in numeri; laonde le sensazioni visive si riducono del pari a percezioni numeriche.

Ed a percezione numerica si riduce altresì agevolmente il suono; tantochè Leibnizio pronunziò che la musica è un calcolo che l'anima fa senza accorgersene.

Il suono è regolato da forme geometriche nella sua riflessione, come accade rispetto a tutti i corpi elastici.

I varj suoni si collegano con certi movimenti propri de'corpi elastici, onde vengono rappresentati dal numero delle vibrazioni, od anche da certe figure.

Le diverse note della scala si esprimono con numeri. Alcune note, che diconsi consonanti, presentano fra loro relazioni numeriche semplicissime.

Le differenze de' *timbri* e le vocali, vennero tradotte pure in numero, come lo sono le risonanze armoniche cui si riferiscono quei fenomeni.

Le consonanze e le dissonanze furono da Helmoltz derivate dal modo di successione

delle vibrazioni; chè nelle prime la sensazione ci appare continua, dovechè nelle seconde, per effetto dei *battimenti*, ci appare intermittente.

Del rimanente i fisici ed i matematici non hanno convenientemente indagato gli effetti delle dissonanze in ordine alla tonalità ed alla percezione che ci scopre la tendenza, che in forza del principio tonale, posseggono i suoni gli uni verso gli altri. La quale percezione, come ho mostrato altrove (1), in virtù dell'educazione e dell'abitudine, perviene a dominare siffattamente la sensazione, da produrre quel fenomeno singolarissimo da me avvertito per il primo, e che domandai della *supplenza*. Non per tanto anco nella supplenza la percezione obbedisce al numero.

Nel regno organico non è così palese come nell'inorganico l'impero del numero; ma continue ed acute indagini lo vanno ogni dì più scoprendo; e forse meglio si riconoscerà, di mano in mano che le osservazioni saranno più estese e profonde.

(1) *Introduzione ad un nuovo sistema d'armonia.*

Goëthe osservò nelle piante ciò che dimandasi la tendenza spirale. Ricerche posteriori fruttarono alla scienza altre analoghe osservazioni. Alcuni botanici mostrarono che la tendenza spirale delle foglie sui rami e sugli steli è sottoposta a delle regole geometriche.

Burmeister (1) trova una regolarità matematica nelle piante.

Pierce, come afferma Agassiz (2), ha scoperto la più esatta somiglianza fra la serie numerica che rappresenta la disposizione delle foglie sull'asse che le sostiene, e le rivoluzioni dei pianeti.

La simetria signoreggia nel regno organico tuttochè difetti di una regolarità rigorosamente geometrica. Fermond (3) osserva che nel regno minerale la simetria ha luogo rispetto ad un punto, nel vegetabile rispetto ad una linea, e nell'animale rispetto ad un piano.

Singolare è il caso della *peloria*, che consiste in una regolarità che acquistano i fiori

(1) *Histoire de la Creation*, Chap. XVIII.

(2) *Revue des Cours scientifiques*, 21 nov. 1868.

(3) *Essai de Phytomorphie*, Vol. I.

di certe piante, i quali sono ordinariamente irregolari.

Nel regno vegetabile sono osservabili certi periodi e durate, con una determinazione presso che costante, intorno alla vita, all'età, alla generazione, alla fecondazione, alla caduta delle foglie ec. Simili periodi e durate s'incontrano eziandio nel regno animale circa la vita, l'età, le pulsazioni del cuore, la respirazione, il sonno, la veglia, la gravidanza ec.

Spring, in una lettura fatta all'Accademia Reale di Brusselle, disse che « la forma ed il ritmo sono gli attributi d'ogni organismo » (1).

La legge di equilibrio fra i vari organi, detto *bilanciamento degli organi*, porse a Goëthe occasione di dire, che la natura spende da una parte quanto economizza dall'altra. Anche le affezioni e le passioni si conformano alla legge del bilanciamento.

Vico notò l'attinenza del diritto colla doppia misura aritmetica e geometrica (2).

(1) *L'Institut*, 1 avril 1869.

(2) *Del principio unico ec.*, XLIV.

La Giustizia è raffigurata colle bilance in mano. Le prove giuridiche si fondano sul numero delle testimonianze. Il suffragio universale può definirsi il regno del numero.

Alcuni avvenimenti, che reputavausi abbandonati al caso, come le nascite, le morti, i sessi, la durata della vita ec., obbediscono ad una certa regolarità numerica, che servì a costituire una scienza domandata Statistica.

Il Guerry, a rappresentare la natura delle variazioni per cui è passata la moralità pubblica, disegnò alcune curve (1).

Il calcolo delle probabilità venne esteso fino ai giuochi d'azzardo. La teoria matematica del caso, secondo Cournot, « ci apparisce come l'applicazione la più vasta della scienza de'numeri, e quella che giustifica meglio l'adagio: *Mundum regunt numeri* » (2).

Noi usiamo il numero anco per agevolare la comprensione nostra delle cose. A quest'intento noi dividiamo la terra in zone ed

(1) *Revue des deux mondes*, 1860.

(2) *Essai sur les fondements etc.*, Vol. I, pag. 64.

in gradi; il tempo in anni, mesi ec.; e regoliamo il commercio mediante le monete, i pesi, e le misure.

Finalmente ricorderemo che il numero riesce anche gradevole come si verifica nella musica, nell'architettura, nella poesia ec. Ed in cotal modo si fa passaggio dall'idea numerica all'idea estetica.

Capitolo IV.

Idea estetica.

Mercè il lume dell'idea numerica fummo capaci di vedere il cosmo ordinato tutto con determinate proporzioni. Vero è che cotali proporzioni non le potemmo distinguere attuate nella loro assoluta esattezza o perfezione. Ma l'immaginazione vi supplì; essa ci pose innanzi alla mente il perfetto, o tipo ideale, a cui ragguagliammo quello che nel cosmo meglio all'ideale medesimo si avvicina.

Ora la scena cambia; ed il cosmo tutto cifre e numeri, ci comparisce col suo aspetto di bellezza.

Un altro ideale illumina la ragione, e ci permette di discernere quello che nel cosmo più gli si accosta.

Il bello, comecchè più elevato nell'ordine razionale che il numero, serba con questo certa affinità ed attinenza, segnatamente il bello d'umana costruzione, come quello che

riguarda la musica e l'architettura. Il ritmo e la simetria collegano e fondono quasi insieme il bello ed il numero.

Non pertanto il bello è essenzialmente diverso dal numero; onde è inesatto il definire il bello l'*unità nella varietà.*

Come non vuolsi confondere il bello col numero, così non deesi immedesimarlo col buono, e tanto meno col vero o l'assoluto.

Come definire il bello? Esso è indefinibile come il numero, lo spazio, il moto ec.

Noi non vediamo veramente nel cosmo il bello perfetto, come non ci vediamo l'identità numerica. Il bello, come l'identico o il simile perfetto, è un possibile necessario. Necessario, perchè, ove la forma non fosse capace del bello che è la sua perfezione, non si potrebbe comprendere la sussistenza della forma medesima.

Nel bello s'incontra l'unità più completa che nel numero. In questo, l'unità può considerarsi come una totalità, un'addizione di parti, nella quale addizione le parti rimangono distinte fra loro, e non cospirano ad un intento comune, come si osserva ri-

spetto alle varie parti che concorrono a costituire la cosa bella.

L'idea estetica non sorge dall'esperienza. Se questa idea non fosse prima potenzialmente nella ragione, il bello della natura ci sfuggirebbe, come il colore de'corpi al cieco.

I Darwiniani originano il bello, che porge il regno animale, dall'*elezione sessuale.* Essi non s'accorgono di supporre con ciò negli animali, in precedenza, la comprensione virtuale del bello. Ora, questa supposizione contradice il sistema dell'*elezione;* imperocchè si viene a riconoscere che l'idea è anteriore al fatto; anzi, che l'idea indovina il fatto. Ma questa dottrina come può estendersi ai vegetabili, che pure rappresentano tanta parte del bello?

Il bello non si manifesta come un *fine* nel cosmo. Per modo d'esempio, i bei denti che ornano la bocca d'una vezzosa giovane non hanno per fine loro quello di formare un semplice ornamento, e di riuscire gradevoli. Alcune volte, per verità, apparisce il contrario, come in certi uccelli, ne'quali si ammirano e la bella disposizione de'colori e la bella forma delle penne; ma noi ignoriamo

il fine di quelle parti che ci sembrano sussistere per solo ornamento. Il bello è un *mezzo* , come il numero è il *principio*, e il bene è il *fine* delle cose.

L' immaginazione , rispetto all' idea estetica , si esercita in modo più palese che riguardo all' idea numerica.

Quando l' idea estetica splende vivamente nella ragione, nascono quelle opere d'arte mirabili che diconsi creazioni del genio, come l' Iliade, la Divina Commedia, come alcune statue di Fidia, di Michelangiolo, come alcuni quadri di Raffaello ec.

L' immaginazione porge all'arte il tipo ideale, e l'arte vi si conforma per quanto il genio lo comporta.

Il bello, dicemmo, è un possibile necessario. Esso non vedesi mai realizzato ne' fatti empirici, i quali, come direbbero i platonici, vi partecipano più o meno. Indi è che il bello ideale non ricerca una servile imitazione della natura. La quale è essa medesima un'opera d'arte divina che si conforma parimente al bello ideale. Per la qual cosa può asserirsi che il bello ideale è più vero del bello reale attuale.

Per questo rispetto Aristotile ha potuto considerare la poesia come più seria e più filosofica della storia (1).

Il cosmo è senza dubbio creato bello; ma la sua bellezza ci riesce nella massima parte nascosta. Per cogliere questa bellezza convenientemente, d'uopo sarebbe di osservare il cosmo come si osserva un quadro, cioè nella sua totalità; il che ci torna impossibile.

Benchè ci sia vietato di afferrare completamente il bello cosmico, la natura ha stabilito peraltro che una delle sue opere venisse dall'uomo soprattutto pregiata. Essa volle che la compagna, che gli venne destinata a perpetuare la specie, comparisse dinanzi agli occhi suoi la più bella delle creature; e la sua bellezza elevò al più alto grado mercè una grazia incantevole. « Colà ove apparisce la grazia, in una forma perfettamente modellata (dichiara Schelling), l'opera è perfetta dal lato della natura; nulla le manca: tutte le condizioni sono adempiute. L'anima e il corpo si trovano così in una perfetta armonia » (2).

(1) *Poetica*, Cap. IX, 3.

(2) *Discorso sui rapporti delle arti del disegno con la natura.*

Il gusto è un sentimento che ci spinge verso il bello; coordinato però sempre all'idea estetica. Esso si esercita diversamente secondo che l'idea estetica trovasi più o meno luminosa nella ragione. Pare anzi che la natura abbia voluto economizzare questo sentimento, tantochè raramente incontrasi in uno stato normale. Per la sua frequente anormalità nascono infiniti gusti, onde sorge l'empirico ed erroneo adagio che: è bello ciò che piace.

La manifestazione del bello in qualsivoglia arte domanda il gusto acconcio. E poichè il gusto non si acquista a volontà, come che si possa collo studio perfezionare, le opere del genio riescono opere veramente divinatrici. Per la qual cosa ben disse il Giusti, che « quando l'uomo trasfonde sè nell'opera sua, v'ha un che di recondito, un che di misterioso, che sarebbe vano di tentare di ridire. L'artista stesso in quel punto solenne non sà bene se dà o riceve, se assume un peso o si sgrava; se ciò che fa è *divinazione*, o immagine di cose vedute » (1).

(1) *Della Vita e delle Opere di Giuseppe Parini.*

L'idea estetica si riverbera nell'intera natura, ma con caratteri diversi ed acconci al grado ed all'ufficio dell'essere, secondo che passiamo dalla natura inorganica all'organica, dagli esseri sensibili ai ragionevoli. Pervenuti al bello dell'anima, l'idea estetica fa transizione all'idea morale, perchè ivi il bello apparisce veramente la forma del bene.

L'associazione delle idee e l'abitudine esercitano un'influenza sensibile sulla percezione del bello, fino al punto anche di cagionare certe allucinazioni. Cartesio, che nella sua gioventù portava un certo affetto ad una persona guercia, continuò durante tutta la sua vita ad avere una inclinazione per le persone che presentavano questo difetto.

Accade rispetto al bello un fenomeno simigliante a quello della *supplenza* musicale, da me già notato. Un suono dissonante, per la combinazione armonica in cui si trova, può riuscire gradito anche senza risolvere materialmente, a forma delle regole armoniche, in una consonanza. Ciò avviene quando l'immaginazione, assorta vivamente nel tipo tonale,

permette di *percepire* quel suono in cui dovrebbe risolvere la dissonanza sentita.

L'immaginazione supplisce al fatto empirico perfezionandolo; il che occorre anche riguardo al numero, come osservammo. In quanto concerne il bello, parimente interviene che l'immaginazione supplisce all'imperfezione del fatto, e risolve la dissonanza; onde anche un oggetto non bello può apparirci bello.

Non bisogna confondere quest'opera dell'immaginazione coll'effetto dell'abitudine. L'abitudine non aggiunge nulla; onde possiamo abituarci ad una stonazione ed al brutto. Ma nel caso dell'immaginazione supplente, occorre un fatto diverso. Non pertanto l'abitudine e l'immaginazione possono incontrarsi ed agire di conserto, a modo d'esempio, quando ad una madre appare bello il suo bambino, ancorchè evidentemente brutto.

È chiaro che l'immaginazione diversifica assai dalla fantasia; imperocchè quest'ultima facoltà, ne'suoi accozzamenti, non obbedisce come quella ad una idea razionale.

Come v'ha nella musica una tonalità cui la percezione si conforma, ed in opposizione della quale non potrebbe esercitarsi senza distruggere la musica medesima, così v'ha, per dir così, una tonalità estetica, un bello ideale, cui l'immaginazione è obbligata ad accomodarsi.

Il bello ideale può dirsi un tipo ideale? No, se per tipo ideale s'intenda una forma determinata, come il tipo uccello, il tipo uomo, il tipo fiore ec. Il bello ideale somiglia alla tonalità anche in questo, che non è rappresentato da nessuna cosa bella in particolare, come la tonalità non s'immedesima con nessuna particolare melodia, nemmeno colla scala diatonica.

Capitolo V.

Idea morale.

L'artista, nel dar opera ad effigiare il bello, non è stimolato da veruna obbligazione. Egli è libero, e rimane al tutto separato dall'opera sua. Ma non accade il medesimo a colui che informa gli atti suoi secondo l' idea morale, e si propone il bene. Egli è parte essenziale dell'opera sua; e diviene un personaggio necessario del quadro, che egli medesimo disegna. L'attuazione del bene, a differenza di quella del bello, è obbligatoria. Cicerone osservò che la virtù consiste nell'opere, ed in ciò differisce dall'arte, la quale si possiede benchè non si ponga in pratica (1).

Il bene, come dichiara Aristotile (2), è la causa finale delle cose, perchè « il bene

(1) *Repubblica*, Lib. I.
(2) *Metaf.*, Lib. I.

è lo scopo di ogni produzione ». In cotal modo vediamo collegarsi il bene al bello ed al numero, come il fine si collega al mezzo ed al principio.

Per formarsi un concetto dell' importanza dell' idea morale, basta osservare quanto prevalga nell'umano consorzio la forza morale. Ogni prepotenza, a lungo andare, s' infrange dinanzi a cotesta forza. Il malvagio non ardisce affrontarla se non facendo sembiante di rispettarla.

L' idea morale, come l' idea estetica, non è rappresentata da un fatto determinato e speciale; ma è la condizione suprema e necessaria acciò un fatto possa chiarirsi morale. Non si tratta di un'idea, a guisa di un tipo, ma a guisa della tonalità. E per seguitare il raffronto diremo che le azioni buone riescono buone, perchè appunto corrispondono alla tonalità del bene. Esse possono acchiudere parimente le dissonanze e le consonanze, ma non mai le stonazioni.

Il bene non si vede mai attuato nella sua perfezione: onde esso si appalesa a noi come un possibile; ma un possibile necessario. Ne-

cessario perchè la ragione si ribella al pensiero che il fine delle cose possa essere altro che il bene.

Tutti quei fatti che cospirano al fine per cui è ordinato il cosmo, allorchè vengono prodotti da una volontà libera, si considerano come fatti morali. Per questo rispetto, l'idea morale indovina il fine del cosmo, se non che il vero fine del cosmo ci è nascosto; onde noi operiamo non per la veduta diretta di questo fine, ma per l'indiretta, mediante il lume dell'idea morale. E se così è, non ha fondamento l'imperativo categoricó di Kant: « opera come se la massima della tua azione debba essere convertita, per tua volontà, in una legge della natura ». Cotale imperativo è senza dubbio virtualmente nell'idea morale, appunto perchè questa è divinatrice; ma non scende da ciò che l'uomo nel compiere un'azione morale debba preoccuparsi minimamente della formula Kantiana.

Nell'idea morale, l'unità si manifesta più completa che nell'idea estetica. Imperocchè circa il bello, l'idea e l'opera, comecchè correlative, non sono connesse essenzialmen-

te fra loro come succede rispetto al bene, del quale l'opera e l'idea s'immedesimano. Oltrechè è chiaro che nel bene, come fine delle cose, l'unità dee compiersi maggiormente.

Alcuni filosofi reputarono empirica l'idea morale, e per conseguenza le negarono il suo maggior pregio, quello della necessità.

Essa idea fu disconosciuta così da coloro che la scambiarono colla naturale simpatia, come da coloro che la riposero nella ricerca dell'utile.

L'idea morale è circondata da un coro di sentimenti che la sussidiano, e ne fanno, occorrendo, le veci; ma non la equivalgono. Cotali sentimenti sono la benevolenza, la pietà, la gratitudine, l'ammirazione, l'umiltà, il pentimento, il rimorso, il pudore, la vergogna, l'indignazione ec.

Smith dette tanta importanza alla benevolenza o simpatia, che la stimò la sorgente di tutti i fenomeni morali. Osserva a tal proposito Stewart, che questa simpatia è nulla più di un semplice ausiliario al senso del dovere.

La scuola utilitaria pretende che ogni azione, la quale miri all'utile di tutti, sia per questo solo morale. Questa dottrina erra nel privare l' idea morale del carattere obbligatorio. L'unico stimolo che riconosce la scuola utilitaria è quello che riguarda l'utile proprio o egoismo; dal quale gli uomini sarebbero poi mossi a procacciare l'utile altrui. Sia pure che l'utile proprio coincida coll'utile altrui; ma non per questo l'egoismo si dovrebbe tòrre a misura degli atti morali.

Il bene ha le sue dissonanze come il bello. Queste dissonanze sono i dolori che si contengono nel cosmo. L' immaginazione risolve queste dissonanze in forza dell' idea morale. Ma non sempre l'immaginazione trovasi governata rettamente dall' idea morale. Indi è che talvolta s' immaginano scuse anche ingegnosissime per difendere il male.

Alcuni portano opinione che l'uomo di mente sana non possa rendersi mai colpevole; tanto credono alla medesimezza della virtù coll'utile. Secondo costoro il colpevole vorrebbe riguardarsi un alienato di mente. Il giorno, impossibile ad arrivare, nel quale i

colpevoli fossero giudicati pazzi, ogni rimorso, ogni pudore verrebbe a svanire sulla terra. In quel giorno la società si schiererebbe in due campi; da un lato starebbero i forti e gli astuti, dall'altro i deboli e gli sciocchi. Gli astuti ed i forti imporrebbero la legge del loro utile immediato agli altri, e si riderebbero ben bene della stima che facessero delle loro condizioni mentali le vittime loro.

L'idealismo nonchè lo scetticismo repugnano alla morale; e non valgono le affettate prediche de' loro fantori a mutare le conseguenze logiche di que' sistemi. Se tutto è fenomeno rispetto all'*io*, riescono assurdi tutti quanti i doveri verso i fenomeni. Ed ove l'idealista trovasse conto nel danno del prossimo, nel cagionarlo non dovrebbe provare maggior rimorso di colui che si mangia un uomo di zucchero.

D'onde trae la sua autorità il dovere? Nè l'istinto, nè l'utile possono per sè soli essere fonti autorevoli per costituire il dovere; nè anco l'ordine cosmico, perchè si può domandare: chi mi assicura che quest'ordine sia un bene? E lo fosse ancora: perchè devo ope-

rare secondo il bene? Chiaro apparisce che il dovere, per esser tale, deve riferirsi non solo a qualche cosa fuori di noi, ma immensamente sopra di noi; cioè a Dio.

Dal che si conclude che l'ateismo è essenzialmente distruttore del dovere e della morale. Vi sono non pertanto degli atei virtuosi; ma che prova ciò? Che la morale s'impone talmente da rendere cotesti atei inconseguenti al punto di rispettare nella pratica quello che negano in teoria. Si ha un bel dire che la morale dell'ateo si armonizza colle leggi della natura. Queste leggi possono costituire una scienza, ma non costituiranno giammai la morale per nessuno.

La punizione che la società infligge al colpevole non dee portare il carattere esclusivo di difesa o vendetta. Essa punizione sovratutto dee riguardarsi come un'espiazione della colpa. Considerata in quest'aspetto, il malvagio medesimo, che ne viene colpito, è costretto a rispettarla.

La virtù può rappresentarsi come l'arte del bene, nella stessa guisa che la poesia, la scultura ec., sono le arti del bello.

L'immaginazione soccorre la virtù costituendo de' tipi ideali, quanto può, perfetti, secondo il lume dell'idea morale.

Le azioni virtuose arrichiscono l'ordine de' fatti cosmici, i quali assumono quella forma che li caratterizza come belli. De'quali s'impossessa il poeta, il pittore, lo scultore facendone oggetto dell'arte loro.

L'idea morale, splendida in sè, può venire oscurata e dalla violenza delle passioni, e dalle condizioni della mente.

Il fatto che alcuni popoli hanno pregiato come virtù quello che ora si fugge come vizio, non impugna punto la sussistenza di un principio morale necessario. Acciocchè questo principio venga contraddetto, d'uopo sarebbe che il vizio fosse venerato come vizio, e non scambiato colla virtù. La virtù è simile ad un fiore, il quale giace potenzialmente nella pianta, ma non sempre si manifesta allorchè le circostanze lo vietino; o se apparisce diviene sterile.

La natura divinatrice dell'idea morale si appalesa ancora quando essa non trova le condizioni idonee ad esplicarsi; imperocchè

in tal caso sorgono potenti nell'animo alcuni affetti che ne fanno transitoriamente le veci. A ciò deesi attribuire se i popoli primitivi ed ignoranti, anzichè dalla pretta luce dell' idea, furono condotti da altri eccitamenti. Però gli stoici pronunziarono: *segui la natura;* stante che la natura, considerata nel complesso de' fatti, si mostra inchinevole al bene. Ma in che modo v' inclina? Ciecamente, senza la coscienza del bene, senza elevare l'uomo, e renderlo degno a' propri occhi quale ministro di Dio.

Le passioni possono compensare, dentro certi confini, l' idea morale; ma non di rado ne usurpano il campo. Alcuni filosofi, veduti gl' inconvenienti delle passioni, suggerirono di liberarsi affatto dalle medesime. Ma l'*atarassia* degli scettici non produce l' idea morale, imperocchè senza Dio non v' ha morale.

Ai giorni nostri Fourier considerò le passioni, nello stato loro normale, come le vere e sicure guide pratiche dell'uomo; onde anzichè combatterle, propose di soddisfarle; persuaso che cotale soddisfacimento debba generare in tutti gli uomini un'ar-

monia universale. Il sistema di Fourier riduce l'uomo poco dissimile dai bruti, ed un vero automa.

Gli atti morali non possono considerarsi tali se non quando si riferiscono ad un oggetto degno per natura sua. Dico degno, e non meritevole; imperocchè l'oggetto può non meritare il benefizio, e ciò nondimeno esserne degno per natura sua. Se per impedire che il ramo infranto d'un albero cada a terra, io lo trattenessi con tutte le mie forze, in guisa da riportare gravi ferite, farei opera d'un pazzo. Non così, ove mi gettassi nel fiume colla speranza di salvare un mio simile da una morte sicura.

Si raccoglie da ciò, che la questione circa la moralità trovasi strettamente connessa con quella della dignità. Ora cade il domandare: l'uomo è egli degno? Per rispondere a ciò d'uopo è innanzi tutto intendersi intorno la dignità.

La dignità presuppone un merito sia proprio, ovvero partecipato. L'uomo possiede egli un merito proprio? D'onde potrebbe ritrarlo? Dalla scienza no, perchè anche al-

l'ignorante s'appartiene la dignità dell'uomo. Dalla sua potenza? Essa è risibile. Dalla sua bontà? Nemmanco, perchè il malvagio medesimo non perde la dignità d'uomo. Cotesta dignità è propria dell'umana specie? E perchè le altre specie ne sarebbero prive? E perchè non dovrebbe appartenere altresì ai vegetabili, ai minerali, alla materia infine? È questa precisamente la conclusione dei materialisti. Ma, si chiede ancora: la materia è degna per sè o per la forma che assume? Non certo per la forma, che è transitoria e punto necessaria. Esclusa la forma, e posto che la materia sia eterna, immortale (come affermano i materialisti), è evidente che le azioni degli uomini nulla possono sulla medesima. Peraltro coteste azioni hanno efficacia sulla forma; la quale può venire alterata: e la si altera quando, per esempio, uccidesi un uomo, o lo si maltratta. Cotale alterazione, non offendendo punto la materia, ma solo la forma, non dovrebbe logicamente esser biasimata secondo i materialisti.

La dignità umana sussiste, ma non per merito proprio dell'uomo; bensì per merito

di quella suprema luce che risplende nella umana ragione, vogliam dire, l' idea morale Per quella luce divina l'uomo acquista la prerogativa di un essere morale, capace di virtù. Egli ha il dovere di uniformarsi alla idea morale, appunto perchè è capace di comprenderla. L' idea morale riduce l'essere che l'accoglie, o può accoglierla in sè, simile ad un santuario. L'uomo diviene pari ad un tempio consacrato: ed ecco ove dimora la sua dignità.

Alcuni filosofi moderni hanno preteso di rendere la morale indipendente dalla teologia e dalla metafisica, basandola sulla dignità dell'uomo. Prudhom ebbe il primo pensiero di questa strana morale: egli che pronunziò che Dio equivaleva al male. In che risiede questa dignità? Nel riconoscersi libero, nel sentirsi persona *rispettabile ed obbligata al rispetto* (1). A chi si pasce di frasi, cotesta dignità può sembrare sufficiente. È una dignità convenzionale che non obbliga nessuno; perchè nessuno, il quale si separi dall'asso-

(1) Coignet, *La morale independente.*

luto, può pronunziare intorno a ciò che nel cosmo possa valere di più o di meno.

Ad ogni modo, chi considera l'impotenza e la miseria umana trova argomento di umiliazioni anzichè di dignità.

Si è rispettando Dio che l'uomo è degno di rispetto; altrimenti se è degno di qualche cosa, è degno di pietà.

Capitolo VI.

L' assoluto.

Il cosmo, tuttochè ordinato per analogie nell'intelletto, e veduto poi colla ragione nelle sue relazioni numeriche, estetiche, e morali, non occupa tutto il campo conoscibile. Manca un ultimo termine ancora per chiudere il gran cerchio dello scibile umano, ed acquetare la ragione.

L'idea numerica ci ha rivelato il principio d'identità, e l'unità. La quale scorgemmo perfezionarsi viemeglio ne'suoi rapporti coll'idea estetica, e coll'idea morale. Tutto questo non ci bastò; imperocchè, nelle nostre considerazioni intorno la morale, notammo la necessità di salire a qualche cosa di più elevato.

Il cosmo che abbiamo investigato fin qui mantiene una parte oscura che vuol essere rischiarata. Questa parte oscura è la contingenza del cosmo.

Nell'assoluto si dissipa il contingente come il necessario, il molteplice come il continuo. È anzi l'assoluto il sostegno supremo del necessàrio e del contingente, del molteplice e del continuo, onde assume gli attributi del vero infinito, dell' immenso, del perfetto.

Finchè la ragione non è pervenuta alla idea dell'assoluto, la vera scienza non sussiste. La più alta scienza è riposta nel famoso *conosci te stesso.* Ed invero l'uomo ha raggiunto il più alto grado della sapienza, quando ha potuto conoscersi come contingente al lume dell' idea dell'assoluto, la quale ci rivela il vero nel cosmo.

Hanno un bel negare alcuni filosofi l' idea dell'assoluto; essa trovasi implicitamente in tutti i ragionamenti loro.

Hamilton, il quale sostiene che l' incondizionale non può in verun modo essere conosciuto e concepito, è costretto nullameno a riconoscere che « la coscienza della nostra impotenza a nulla concepire al di là del finito e del relativo, c' ispira per una *stupenda rivelazione* la credenza all'esistenza di qualche cosa d'incondizionale al di là della sfera del

comprensibile » (1). Il processo logico è peraltro inverso a quello supposto da Hamilton; stantechè noi ci accorgiamo che tutto è relativo e contingente, appunto perchè splende nella nostra ragione l' idea dell'assoluto. Allo stesso modo noi sappiamo veramente di trovarci immersi nell'oscurità solo quando possediamo la facoltà di vedere. Un cieco nato *non sa* nè può sapere che cosa sia l'oscurità.

L' idea dell'assoluto oltrepassa i nostri bisogni ordinarj e quotidiani. A che scopo adunque cotale idea? E se noi non possiamo afferrare il vero secondo il suo concetto assoluto, come asseriscono gli scettici, perchè sentiamo il bisogno di ricercarlo? La natura è economa: a che questa superfluità? Tutto ci persuade che noi dobbiamo trovare il vero, come l'animale trova il cibo; perchè sente fame.

L'assoluto si scambia talvolta coll'infinito. Bisogna però considerare che l'infinito che concerne l'assoluto è ben diverso dall' infinito numerico. Il quale, come chiarimmo, nel concreto e positivo si riduce a zero.

(1) *Cousin–Schelling.*

L' infinito, rispetto all'assoluto, equivale a non relativo; cioè che non ha limiti, i quali sono da noi veduti come determinazioni, e come dipendenze.

L'assoluto comprende tutto il reale ed il possibile.

Il necessario che risguarda il numero, e quindi il tempo e lo spazio, è un necessario relativo. Nell'assoluto solamente si trova la fonte di ogni necessità.

Fu anche scambiato l'assoluto col perfetto. Senza dubbio l'assoluto non può essere imperfetto, perchè non può mancargli nulla; ma di cotesta perfezione non possiamo renderci verun conto. L'assoluto è più che una perfezione: questa, ad ogni modo, non potrebbe esserne, a così dire, che la forma.

Fra i filosofi moderni, il Vacherot notò una ripugnanza fra la perfezione e la realtà; tantochè concluse che se Dio è perfetto non è reale. Egli afferma che l' infinito non comporta che una perfezione astratta e generale (1). Conforme a questa sentenza, distin-

(1) *La métaphysique et la science*, Vol. III, pag. 234

gue l'Essere infinito che è non solo *reale* ma la sostanza di tutte le cose, dall'Essere perfetto che non è altro che il supremo *ideale* della mente (1). Il Dio reale e il cosmo, che vive e si sviluppa nell'immensità dello spazio, e nell'eternità del tempo (2). Il Dio perfetto non è che ideale.

Il punto debole di questo ragionamento risiede ove pretendesi che Dio come perfetto debba essere qualche cosa di determinato. È vero che nel cosmo non può trovarsi l'ultima perfezione, chè allora non sarebbe più contingente; ma non occorre concludere da ciò, che questa perfezione debba trovarsi attuata nell'assoluto. A noi basta riconoscere che nell'assoluto vi è la fonte di ogni possibile perfezione; anzi direi la ragione di ogni perfezione, senza poi andare più in là, ed immaginare un Dio ideale, come s'immagina un triangolo, una sfera ec. Come mai il cosmo imperfetto tenderebbe a svolgersi secondo l'ideale perfetto, se non fosse animato da una forza reale che quella perfezione acchiudesse?

(1) *Op. cit.*, pag. 240.
(2) Ivi, pag. 247.

Altrimenti si vedrebbe da un meno sorgere un più; dall' imperfetto prodursi il perfetto.

Potremo affermare che l'assoluto esiste? Lo potremo negando il nulla rispetto all'assoluto, come lo neghiamo rispetto ad ogni altra cosa. Ma se nell'esistenza vogliamo includere qualcosa di più che la negazione del nulla, dobbiamo affermare che l'assoluto non esiste come esiste il cosmo; e che non deve correre la benchè minima somiglianza fra queste due qualità di esistenze.

L'assoluto è più che l'esistenza; è la ragione stessa dell'esistere di tutte le cose. Coloro che scambiano l'assoluto coll'*Ente*, dovrebbero considerare le cose anzidette.

Parlasi altresì di sostanza dell'assoluto. Questa espressione non può esser meglio intesa che quella dell'infinitudine, perfezione, ed esistenza dell'assoluto. L'assoluto è la ragione di ogni sostanza.

Infine l'assoluto è dichiarato Dio. Ma l'assoluto si distingue da Dio, se non in sè, rispetto al modo come lo consideriamo. Considerato filosoficamente, scientificamente si chiama

l'assoluto; considerato invece nei nostri rapporti pratici verso di esso, si domanda Dio.

L'idea dell'assoluto risponde essa ad un assoluto reale oltre l'idea medesima? Noi affermiamo che sì. Ma come lo sappiamo? Lo sappiamo perocchè abbiamo stabilito il principio universale della divinazione.

Alcuni filosofi hanno intrapreso il difficile, e, per noi, impossibile cómpito di dimostrare *a priori* l'esistenza di Dio, cioè dell'assoluto.

Fra questi filosofi si annoverano principalmente Sant'Anselmo, Cartesio, Leibnizio, e di recente il Mamiani.

Dobbiamo notare che l'idea dell'assoluto, come non si ricava dai fatti empirici, così non si origina anco dalle verità numeriche, estetiche, e morali, per quanti artifici dialettici si adoperino. Accade anzi l'opposto, cioè che le dette verità non possono stimarsi tali se non in virtù dell'assoluto. L'idea dell'assoluto trovasi nella ragione come parte della sua naturale costituzione. Trattasi di indagare se dal concetto che abbiamo dell'assoluto si possa cavare la dimostrazione della sua realtà, cioè se l'idea dell'assoluto

può garantirci l'esteriorità dell'assoluto. Certamente noi crediamo all'assoluto, ma questa credenza si attiene all' idea dell'assoluto perchè è inserita nella ragione come segno. Ora il segno non è riconosciuto tale se non per una facoltà divinatrice. Per dimostrare l'esistenza dell'assoluto non basta la credenza, la quale è *a priori*, ma occorre la legittimazione della credenza stessa; la quale non si può conseguire che *à posteriori*, cioè col principio della divinazione.

L'assoluto viene da noi concepito come il fonte del possibile e del necessario, e perciò come il contrario (non la negazione) del nulla. Al di sopra dell'assoluto nulla v'ha di possibile nè di necessario, ed in conseguenza di reale e d'attuale.

L'assoluto è un ultimo termine per noi; onde ci è impossibile penetrare più innanzi colla mente nostra. Per la qual cosa, risguardato l'assoluto come Dio, non gli si poterono attribuire se non quei pregi che sono i migliori nell'ordine cosmico, salvo che cotali pregi vennero immaginati e infiniti di numero, e infiniti di valore. A questo proposito

mi piace riferire quello che scrisse Maimonide: « Coloro che credono che vi sieno degli *attributi essenziali* che s'applicano al Creatore, cioè che Egli ha l'*esistenza*, la *vita*, la *potenza*, la *scienza*, e la *volontà*, dovrebbero comprendere che queste cose non potrebbero essere attribuite nel medesimo senso a Lui e a noi, colla sola differenza che questi attributi in Dio sarebbero più grandi, più perfetti, o più durevoli, o più stabili che i nostri » (1). Egli opina inoltre « che i veri attributi di Dio sono quelli ove l'attribuzione si fa per mezzo di negazioni; il che non richiede alcuna espressione impropria, nè dà luogo, in alcun modo, ad attribuire a Dio una imperfezione qualunque » (2).

La relazione che tiene il contingente coll'assoluto fu diversamente considerata dai varj filosofi. Per gli uni tutto è identico, per altri il cosmo è un'emanazione divina, e per altri infine è una creazione.

La creazione è il modo più consentaneo alla buona logica ed ai fatti.

(1) *Guide des Egarés*, trad. *Munk*, Liv. I, pag. 228.
(2) Ivi, pag. 238.

Coloro che occuparonsi del concetto di creazione non avvertirono i suoi rapporti colla libertà.

La cosa creata diviene cosa *libera* appunto perchè creata. Questa libertà non è certo assoluta, perchè l'assoluto non può creare un altro assoluto; essa perciò non può essere concepita che come provvisoria o contingente. Il principio della divinazione governa la libertà, mediante le proprietà della materia, gl' istinti, l' intelligenza, e la ragione.

La creazione genera la libertà, come l' identismo genererebbe la fatalità.

Senza la libertà, la conservazione delle cose non potrebbe intendersi che come una creazione continua; e la creazione continua, per chi ben guarda, equivale al panteismo ed all'emanatismo.

Nell'assoluto si riscontra l'unità più perfetta, anzi la perfettissima e vera unità, imperocchè non tiene dipendenza con altro.

L' immaginazione, rispetto all'assoluto, trova un campo vastissimo ove esercitarsi. Ma d'altra parte essa non si è mostrata mai tanto fallace come quando si aggirò intorno

alle cose divine. Attestano ciò le mitologie non pure, ma bensì quegl' ingegnosi poemi filosofici, a così chiamarli, che versano intorno lo svolgimento del cosmo, e del tutto. La scuola d'Alessandria s' immaginò perfino d' immedesimare l'uomo, in certo modo, con Dio, mediante quello stato che si domandava l'estasi.

L' idea dell'assoluto è accompagnata e sostenuta dal sentimento il più elevato e nobile dell'umana natura; quello della gloria. La vera gloria consiste nel sentirsi opera di Dio, e nell' indirizzare verso Lui, come ultima mèta, tutte le opere nostre.

PARTE QUARTA

L'UMANO DESTINO

Capitolo I.

Volontà e libertà.

Abbiamo ragionato fin qui del conoscere; ora tratteremo dell'operare. È nell'operare che si rivela il destino umano; ed è per l'operare che il conoscere viene ordinato. E poichè non si può operare se non che avendo in mira l'avvenire, chiara emerge l'importanza della divinazione.

L'operare è volontario in alcuni casi, ed involontario in altri. Noi del primo modo solamente faremo cenno.

La volontà si manifesta e rispetto alla mente, e rispetto al corpo. Essa dirige certe attitudini mentali, onde sorgono l'attenzione, la riflessione, la comparazione, la fantasia ec. Nel corpo la volontà incontra le membra mirabilmente coordinate a certi movimenti che essa governa.

Dicemmo che la volontà è l'organo dell'avvenire. Essa peraltro non opera in forza d'un discernimento proprio, e non ostante ciò, mirabil cosa! non è un istrumento cieco.

Senza libertà non può sussistere volontà, il perchè la volontà è essenzialmente libera.

Stupenda coordinazione! Da un lato la conoscenza e gli eccitamenti che soccorrono la volontà; dall'altro la meravigliosa macchina umana disposta ad obbedire agli ordini della medesima, e coordinata in guisa che detti ordini vengano eseguiti nel modo più acconcio, mediante il sistema osseo e muscolare.

È di gran momento il non confondere la volontà colla potenza. La volontà tiene a sua disposizione la potenza, ma non s'immedesima con essa.

La coordinazione della volontà colla potenza non venne esaminata convenientemente. D'onde emana la potenza, se la volontà non è potenza? Ed in che modo, e per quale virtù la volontà dispone della potenza? A noi basti riconoscere che la potenza, per la sua coordinazione colla volontà e colla macchina umana, si chiarisce divinatrice.

La volontà è immobile e muove. L'attività è unita, è coordinata, ma non identica alla volontà.

La questione se la volontà sia o no libera, deriva dal non distinguere la volontà dalla potenza e dall'attività. Quando muovo il braccio secondo la mia volontà, è palese l'attività; ma non già quando voglio muovere il braccio fra un'ora, o quando voglio che altri eserciti un'azione qualunque.

In virtù della libertà, parrebbe che la volontà dovesse sottrarsi all'ordine cosmico; e ciò accadrebbe, senza dubbio, se non le fossero stati assegnati de' limiti. Cotesti limiti derivano e della limitata potenza che le è subordinata, e dalle conoscenze e dagli eccitamenti, senza cui non può esercitarsi.

La volontà deve essere studiata soprattutto nei suoi riferimenti coll' individuo che ne è dotato, perchè si apprende così il governo che la natura ha costituito nell' individuo medesimo.

L'impero della volontà si esercita mediante potenze subordinate che l'obbediscono.

Si noti altresì che la volontà non ha un interesse proprio da tutelare, nè s' immedesima con verun altro interesse esclusivamente, a modo di esempio, della sensibilità, o delle passioni, o degli affetti, o dell' intelletto, o della ragione; per la qual cosa l' impero suo costituisce il migliore de' governi, perchè il più armonico, libero, ed imparziale.

Non tutti gl' interessi dell' individuo si trovano affidati alla volontà; e la savia natura ha sottratto al di lei comando e la conservazione, e la riparazione, e la riproduzione dell'organismo ec. Non pertanto, la più stupenda armonia regna fra gli atti volontarj e gl' involontarj.

La volontà, comecchè organo dell'avvenire, si trova in relazione colla memoria organo del passato. Accade che noi vogliamo ricordarci

di una tal cosa; ma questa volontà si riferisce all'avvenire. Il più semplice, e comune modo d'esercitare la volontà di ricordarsi, consiste nell'associare la voluta ricordanza ad un fatto che debba avvenire, ed il quale diviene il segno della ricordanza medesima. Come quando si tiene un foglietto nella scatola da tabacco, la quale viene aperta tante volte il giorno.

Quanto all'influenza della memoria sulla volontà, essa è manifesta per ciò che riguarda le nostre cognizioni, che la memoria mantiene presenti alla volontà.

La libera volontà è divinatrice, non solo perchè corrisponde alla nostra potenza (infatti se non potessimo nulla, a che la volontà?); ma perchè corrisponde eziandio all'atto. Ed in vero, se non ci fosse dato di operare conforme la nostra volontà, questa riescirebbe al tutto superflua. Ma noi sappiamo di potere produrre certi mutamenti, comecchè limitati, nel cosmo, e di produrli conforme alla nostra volontà, onde si chiarisce la coordinazione divinatrice fra il volere, il potere, e l'operare.

Noi abbiamo notizia della libertà non per quella definizione che ne venga fatta, ma perchè ne abbiamo intima coscienza. La sua definizione esatta e positiva è impossibile, non altrimenti che quella del moto, della luce, del dolore ec.

La volontà viene esercitata da noi come libera. Quando la volontà non è libera (intendasi la volontà, non la potenza), non sussiste più volontà: e gli atti divengono involontarj.

Fu detto giustamente che l'uomo non può dominare la natura se non che obbedendo alle sue leggi; e queste limitano la sua potenza. Il che è provvidenziale, affine che la volontà libera non riesca d'impedimento all'ordine cosmico.

La libertà non acquista pregio se non perchè l'uomo libero può scegliere il meglio. Se l'intelligenza e la ragione toccassero il colmo della perfezione, noi non avremmo giammai l'occasione di accorgerci della nostra libertà: la conoscenza del bene e del perfetto non ci permetterebbe elezione alcuna.

Finchè sussiste la volontà, la libertà l'accompagna. Quando la natura ristringe la li-

bertà, cessa ad un tempo la volontà, e gli atti tornano involontarj.

La volontà, per quanto minima sia, accompagna sempre la sensibilità. Il dolore sarebbe una crudeltà ove l'essere che soffre fosse privo della volontà di evitarlo.

Fra tutte le facoltà della mente, quella a cui meglio si addice il nome di personale è la volontà, per le sue attinenze strettissime colla libertà.

L'intelligenza, la memoria, la sensibilità ec., sono inserite nell'*io*, ma non come libere, bensì come forme divinatrici. Anzi, quelle facoltà vincolano, circoscrivono, e regolano la libertà dell'*io* volente.

La volontà è essenzialmente autonoma in questo senso che non s'immedesima con nessuna legge esterna, sebbene non possa determinarsi che in conformità di certe leggi inserite nelle cose che la circondano.

La sostanza creata è una cosa *libera*. La creazione si risolve nel creare la libertà. Che libertà? La libertà dell'esistenza, in quanto è, come a dire, una emancipazione dal nulla. Ove ciò non fosse, ogni cosa si confonderebbe

con Dio, ed il panteismo, e l'emanatismo, sarebbero l'espressione del vero.

I mistici, mentre intendono di unire la personalità umana con Dio, si studiano di annullare la propria libertà. Plotino e gli altri Alessandrini non insegnarono altro. Costoro compresero che per immedesimarsi con Dio bisognava perdere la libertà propria.

Köppen considerò la libertà come il fondamento di ogni esistenza, cioè l'essere; ma non avendola armonizzata colla divinazione, incorse in un dualismo inconciliabile, che lo condusse a reputare impossibile la filosofia.

La dottrina della creazione della libertà rende vana l'ipotesi che considera la conservazione degli esseri come una continua creazione.

La sostanza, o l'essenza della cosa è la libertà; il tempo e lo spazio ne sono le condizioni; la forza ed il moto sono le manifestazioni della libertà medesima in ordine alla divinazione.

La volontà libera, allo stesso modo che ogni cosa creata, ha per condizioni il tempo e lo spazio; peraltro le sue manifestazioni,

anzichè derivare da leggi inavvertite e fatali, derivano dalla sensibilità, dagli eccitamenti istintivi, dall'intelletto, e dalla ragione, che rappresentano nell'uomo, quello che sono le forze in un vegetabile o in un minerale.

Leibnizio, che ridusse il cosmo ad aggregati di forze, non tenne conto che della sola parte divinatrice; onde non fa meraviglia se fu condotto al sistema dell'armonia prestabilita, e dell'automatismo spirituale.

La libertà può unirsi alla fatalità, come avviene appunto nel regno vegetabile e minerale ed in alcuni fenomeni del regno animale. Ivi la libertà non oltrepassa il fatto dell'esistenza; dove che i varj movimenti sono al tutto dipendenti da leggi fatali.

Prosper Pascal (1), peraltro, inclina a credere, che di costa al principio di eredità, che domanda d'*imitazione*, il quale è fatale, sussista un altro principio, che chiama d'*invenzione*, ossia una certa inneità, in forza della quale gl'individui non risultano copie perfette dei loro genitori.

(1) *Traité de l'heredité naturelle.*

Le precauzioni, ed i provvedimenti adoperati dalla natura per limitare e regolare la volontà, son segni manifesti che la libertà è inerente alla volontà.

Locke reputa assurdo il dichiarare la volontà libera; non meno che il dire la *virtù quadrata* (1). Egli confuse la libertà con la potenza. La volontà è libera eziandio quando la potenza non venga esercitata liberamente. Può sussistere normalmente potenza senza volontà, e accidentalmente volontà senza potenza; ma giammai volontà senza libertà. Ne conseguita che la libertà non si appropria alla potenza che per la trafila della volontà. L'esempio addotto da Locke, ed approvato da Leibnizio (2), di un uomo, il quale trovasi volontariamente in una camera, ignorando che non è libero di uscirne, conferma la confusione notata sopra della potenza colla libertà. Non è già la volontà che, in questo caso, non è libera, ma la potenza. La libertà di volere uscire della camera non cessa, tuttochè manchi la libertà di uscire.

(1) *Essai etc.*, Liv. II, Chap. XXI.

(2) *Nouveaux Essais etc.*, Liv. II, Chap XXI.

Sottilizzando, puossi anco affermare che la potenza non è mai libera per sè, cioè senza il concorso della volontà; ed in tal caso, è la volontà e non la potenza che è veramente libera.

Lo avere immedesimato la volontà colla potenza, fece pensare a Maine de Biran che la volontà è uno *sforzo*, un agente. Ma lo sforzo non è già la volontà, bensì una manifestazione della potenza, la quale è intimamente unita e, diremmo, aderente alla volontà.

La nozione di forza, come vedemmo, non proviene dalla coscienza dei nostri atti volontarj; ma è il contrario che succede, cioè la volontà non può esplicarsi senza la precedente nozione della forza.

La potenza si trova in relazione colla volontà in due modi, che possono esprimersi dicendo: voler potere, e poter volere. Vi sono delle potenze subordinate alla volontà, come ve ne sono altre a cui essa volontà è subordinata. Io sono libero di voler potere, ma soltanto ciò che posso effettivamente, o che credo potere. In tali casi la volontà si può esplicare liberamente, ancorchè nel caso spe-

ciale l'effetto non corrisponda. Uno è libero di volere muovere il braccio, e lo è eziandio quando il braccio, paralizzato all'istante, rimane immobile. Ma uno non può volere che 2 + 2 sia uguale a 5, perchè gli manca la potenza di comprendere questa equazione.

Se la volontà fosse nulla più che una potenza, essa non sarebbe libera.

Un filosofo bizzarro, lo Schopenhauer, considerando la prerogativa d'indipendenza che distingue la volontà, venne nel pensiero che la volontà costituisse il fondamento e la sostanza di tutte le cose. Posto ciò, l'istoria della terra fu da esso riguardata come l'oggettivazione insensibilmente ascendente della volontà, della quale l'uomo rappresenta l'ultimo e supremo grado. Lo Schopenhauer attribuì alla volontà quello che si compete alla libertà.

Il Renouvier, che in un primo suo libro si era dichiarato avversario acerrimo della sostanza, sia materiale sia spirituale, allorchè imprese a ragionare della libertà (1), ri-

(1) *Deuxieme Essai*, 2me Partie, 17.

conobbe che essa costituisce una essenza, una sostanza, un individuo. Mantenne peraltro, rispetto agli esseri della natura, salvo l'uomo, la sua teoria circa la negazione della sostanza.

La libertà è la sostanza non solo dell'uomo, ma di tutto il creato. Essa acquista nell'uomo maggiore dignità per le sue attinenze colla ragione.

Nello svolgimento del cosmo, la libertà concorre insieme colla divinazione ad un fine comune. La libertà rappresenta l'individuo; la divinazione il genere.

La volontà, comecchè libera, suppone la necessità, cui è coordinata. Infatti se tutto fosse libero nel cosmo, la volontà non potrebbe mai efficacemente esercitarsi, stantechè mancherebbe chi l'obbedisse.

È curioso che i filosofi, i quali ripudiano il principio di efficienza, non riflettono che, escluso questo principio, tutti gli avvenimenti riuscir dovrebbero liberi. La semplice congiunzione degli avvenimenti tornerebbe in una mera coincidenza, senza necessità. E non pertanto sono quei filosofi appunto che incli-

nano a riconoscere nel cosmo il governo della fatalità, mediante le leggi necessarie della natura. Hume stesso cade in questa contraddizione.

La necessità è rappresentata da leggi, che non possono infrangersi; sicchè v' ha qualche cosa che le è superiore ed anteriore. Essa non è un primo che possa acquetare la nostra ragione; per la qual cosa non può appartenerle il carattere dell'assoluto.

Capitolo II.

Gli eccitamenti.

Gli appetiti, gl' istinti, le passioni, gli affetti, sono coordinati alla volontà, e fanno l' ufficio di eccitamenti rispetto alla medesima. Questi eccitamenti sostituiscono la scienza, ne'casi normali; e l'esperienza viene così da essi anticipata. La loro natura divinatrice è delle più appariscenti.

Cotesti eccitamenti sono destinati dalla natura a formare come un consiglio di tutela, durante la minorità della scienza e dell'esperienza. L'uomo, che vuol governarsi coll' intelletto e con la ragione, deve aspirare ad emanciparsi, quanto può maggiormente e più presto, dal dominio grave assai di cotesti tutori.

Gli eccitamenti riescono tanto più tirannici e fallaci, quanto più l'uomo avanza nell'età della riflessione o della ragione. Imperocchè il legittimo dominio di quegli ecci-

tamenti, che sostituiscono l'intelletto e la ragione, non è riconosciuto dalla natura che come transitorio. Ove perdurino in seggio più del tempo assegnato loro dalla provvida natura, di tutori che sono si convertono in oppressori e ribelli all'ordine cosmico. Indi è che presso gli altri animali, il più degli eccitamenti, non avendo un còmpito provvisorio come nell'uomo, perseverano tutta la vita, supplendo, con mirabile scienza recondita, a quella scienza che quegli animali non acquisteranno giammai.

Non tutti gli eccitamenti sono, peraltro, destinati a sparire; chè taluni come vedremo, sorgono collo sviluppo dell'intelligenza e della ragione, e di conserva cospirano ad un fine medesimo.

Il piacere ed il dolore accompagnano necessariamente gli eccitamenti. La dose loro, adoperata dalla natura nello stato normale, coerentemente al principio economico, dee reputarsi proporzionata al bisogno di costringere la volontà. La natura non può essere nè inutilmente crudele, nè soverchiamente generosa.

Il piacere, il dolore, la gioja, la tristezza ec., vengon sovente immedesimati erroneamente cogli eccitamenti; dove che sono invece alcuni modi dell'animo che accompagnano ora certe alterazioni dell'organismo, ora le sensazioni, ora le passioni, ora i pensieri.

Per mezzo del piacere e del dolore la natura dà forza agli stessi eccitamenti ec. Voltaire scrisse:

> . . . . « C'est à la douleur même
> Que je connais de Dieu la sagesse suprême.
> Ce sentiment si prompt dans nos corps répandu,
> Parmi tous nos dangers sentinelle assidu,
> D'une voix salutaire incessament nous crie:
> Ménagez, défendez, conservez votre vie » (1).

Gli eccitamenti non s'incontrano sempre in uno stato normale; essi assumono anche la forma morbosa e teratologica. Giova rammentare che la divinazione giace solamente negli eccitamenti normali.

Alcuni degli eccitamenti possono registrarsi fra quelli appartenenti esclusivamente all'uomo, come la gloria, l'ambizione, il

(1) *Discours sur l'homme.*

rimorso; ed altri, per contro, sono comuni all'uomo e ad altri animali, come la collera, il timore, la fame ec.

Furono proposti varj modi di ordinare le passioni; ma niuno corrisponde sufficientemente alla stupenda economia delle passioni medesime. Nè cotale ordinamento può stimarsi agevole, quando si consideri che non sempre le passioni s'incontrano in normali condizioni, e molte di esse rappresentano uno stato morboso e teratologico. Oltrediché hannovi alcune passioni accidentali che sorgono solamente allorquando la natura stimi necessario di compensare il difetto o la debolezza delle passioni normali.

Due sentimenti sono specialmente destinati ad accompagnare la volontà, a darle forza, a soccorrerla e sostenerla anche nelle sue lotte contro gli eccitamenti. Uno di questi sentimenti spinge la volontà verso un oggetto sia reale o ideale, sia attuale o possibile, e domandasi *amore;* l'altro l'allontana dall'oggetto medesimo, e chiamasi *odio.*

Corre divario fra cotali sentimenti e gli eccitamenti, imperocchè questi sono essi me-

desimi gli oggetti che attraggono a sè o re-
spingono da sè. Si distinguono eziandio dai
sentimenti del piacere e del dolore, perchè
questi dan forza agli eccitamenti, ai quali si
attengono, anzichè alla volontà; all'incon-
tro di ciò che fanno l'amore e l'odio.

La volontà non pertanto non è schiava
anco dell'amore e dell'odio, e può esercitarsi
eziandio contro questi sentimenti.

Da tutto ciò maggiormente risalta il mi-
rabile governo della volontà fondato dalla
natura nella mente dell'uomo.

Stimo utile adesso di passare in breve
rassegna i principali eccitamenti, e senti-
menti, per ravvisarne, ombreggiati appena,
l'ordine e le anomalie.

Il sentimento della gloria, come fu av-
vertito, si accompagna coll'idea dell'assoluto.
Esso non rivolgesi unicamente a Dio, ma an-
che a quegli uomini, i quali, per le opere loro
insigni, rendano maggiormente testimonianza
della grandezza del Creatore.

Il considerare la gloria come un premio
del merito proprio dell'uomo è un errore.
Nella gloria umana v'ha inclusa la gloria

divina, anzi è questa che rende splendida quella. Il Leopardi non comprese ciò, onde che potè paragonare gli uomini insigni, che illustrano l'umanità colle opere loro, agli storpiati che si giovano del loro infortunio « per muovere per mezzo della misericordia la liberalità degli uomini » (1).

Al sentimento della gloria, corrispondono il rispetto, la venerazione, l'entusiasmo, l'umiltà ec.

Cotale sentimento presenta delle anomalie, che rappresentano, come a dire, lo stato morboso del medesimo. Il fanatismo è un eccesso di glorificazione, e direbbesi una ipertrofia. Notasi ancora l'eccesso opposto, cioè l'atrofia, la scomparsa di qualunque sentimento di stima per qualsiasi cosa umana e divina. La noja è la forma che assume questa deficienza di stima; e non rado avviene che conduca al suicidio.

Come deviazioni morbose sono da considerarsi la vanagloria, la vanità, la superbia, l'orgoglio ec. Erostrato e Peregrino c'inse-

(1) Parini, *ovvero della Gloria*.

gnano fino a che alto punto può l'uomo venire stimolato dalla vanagloria.

La savia economia della natura suscitò contro queste deviazioni alcuni sentimenti, quali sono lo scherno, il dispregio, il ridicolo ec.

I vari sentimenti sono coordinati in guisa che, oltre a contrappesare il male, mirano altresì a promuovere il bene. A meglio meritarsi la stima altrui giova il sentimento dell'emulazione. Questo sentimento deviando morbosamente diviene invidia, dispetto ec. Altri sentimenti mirano a conservare l'altrui stima, e sono la vergogna, il pudore ec.

L'astuzia umana procura di profittare di cotali sentimenti; onde sorgono varie specie di ciarlatanerie che simulano la sapienza, la potenza, tutto ciò infine che può essere glorificato. Si giova pure l'astuto del bisogno di stima, con false lodi, e mille maniere di adulazione verso i vanitosi.

I sentimenti morali, che corredano e confortano l'idea del bene, sono in generale quelli di benevolenza, amicizia, pietà ec.

Cotesti sentimenti si alterano diminuendo in modo, che l'egoismo, non tenendo più con essi equilibrio, viene a prevalere.

Come la gloria trovasi eccitata dall'emu lazione, così la benevolenza è stimolata dal sentimento di gratitudine. Come l'orgoglio, l'ambizione, la vanità incontrano dei correttivi nel dispregio, ridicolo ec.; così gli eccessi dell'egoismo sono trattenuti dall'altrui indignazione. Il quale sentimento traligna in quello di rancore e vendetta.

Ciò che il pudore e la vergogna ec. sono rispetto alla gloria; in risguardo alla beneficienza lo sono il rimorso, il pentimento ec.

L'astuzia si avvantaggia dei sentimenti morali, mercè l'ipocrisia confortata dalla calunnia. Fu enunciato da qualche moralista, che l'ipocrisia è un omaggio che il vizio rende alla virtù. Il che è inesatto, imperocchè l'ipocrisia non è altro che una falsificazione di cosa buona per poterla spendere. I falsari che spacciano le monete false non intendono davvero con ciò rendere omaggio alle monete buone.

Rispetto al bello notammo che il gusto è un sentimento che lo pone maggiormente in rilievo, rendendolo attrattivo.

Quanto alle deviazioni e anomalie del gusto, superfluo è l'intrattenerci, essendo materia ad ognuno assai nota.

L'astuzia trova campo vastissimo per esercitarsi nelle cose che riguardano il bello. Non faremo offesa a nessuno se noteremo che cotale astuzia viene praticata più sovente dal sesso gentile; imperocchè essa non porta disapprovazione, salvo il caso d'inganno a danno altrui.

Gli eccessi circa il sentimento del giuoco e di proprietà, che si attengono all'idea numerica, si risolvono nell'avarizia, cupidigia ec.

Ragionando della facoltà analogica che risiede nell'intelletto, e lo costituisce in certo modo, notammo il piacere che gli uomini provano per le metafore. Il quale piacere, mentre giova nel suo stato normale all'intelletto, può danneggiarlo per i suoi traviamenti. Ne fan testimonio le aberrazioni de'secentisti.

Lo spirito d'imitazione trasmoda rivolgendosi a cose non degne, e che niuno acquisto procurano alla scienza.

D'ora in poi gli eccitamenti, ed i sentimenti, che ci porgerà la nostra rassegna, appartengono ugualmente all'uomo ed agli altri animali.

Osservammo altrove che la speranza in forma di aspettativa immediata s'incontra pure in altri animali; i quali anche circa il timore differiscono poco dall'uomo.

Ad evitare i funesti effetti d'una induzione eronea, la natura ha dotato gli animali, secondo il grado loro di potenza, dei sentimenti innati o del coraggio, o della timidità, anticipando in tal modo l'esperienza.

Nell'uomo, il coraggio e la paura possono venire, come ogni altro naturale eccitamento e sentimento, moderati dalla riflessione, dall'idea del dovere ec.

La speranza ed il timore deviano trasformandosi in temerità, spensieratezza, disperazione, diffidenza, viltà ec.

La curiosità, che è la fame dell'intelletto, può divenire così insaziabile, da renderci

molesti assai nell'umano consorzio. Essa è talora anche minima così da ridursi ad un indifferentismo ugualmente insopportabile in società.

Negli altri animali la curiosità si mostra sempre proporzionata ai bisogni loro.

Alcune passioni si trovano coordinate ai bisogni della conservazione e della riproduzione degli animali, fra le quali noteremo l'ira, la gelosia, l'amor materno ec. Alcune di esse appartengono più specialmente ad un sesso, ed a certe età. Queste passioni ne' bruti raramente male corrispondono al fine che fu loro assegnato dalla natura. Non così avviene nell'uomo, il quale, sebbene dalla natura abbia ricevuto la virtù di moderarle in grazia dell'intelletto e della ragione, pure, spesso si lascia, fallacemente, da quelle vincere e dominare.

Gli appetiti stessi deviano più sovente negli uomini che ne' bruti.

Discendendo sotto gli appetiti, la conservazione dell'organismo animale è sottratta alla volontà ed al sentimento, ed affidata in vece, a quelle forze divinatrici, i cui ef-

fetti meravigliosi ci vengono palesati dagli studj anatomici e fisiologici.

I temperamenti de' varj individui sono mirabilmente distribuiti nell'umana famiglia, e con tal misura, da resultarne un effetto utile alla vita sociale.

Se debbasi giudicare qual sia l'umano destino dalla via che gli eccitamenti accennano alla volontà, non può certo inferirsi che l'egoismo o l'utile particolare ed immediato, sia l'unico fine che abbia la natura apparecchiato all'uomo.

Capitolo III.

Società e Linguaggio.

La natura ha dotato l'uomo di facoltà che eccedono evidentemente i suoi bisogni individuali, ed invece rispondono ai bisogni della società umana ed al progresso civile della medesima. Indi è che lo studio dell'uomo in sè, separato dalla società in cui dee vivere, riesce uno studio incompleto e fallace, non altrimenti di quello intorno alla vita d'un pesce tratto fuori dell'acqua.

Le facoltà attinenti al viver sociale, in quanto corrispondono a capello ai bisogni dell'ordine sociale, rivelano apertamente la divinazione. La principale di queste facoltà, e la più stupenda è il linguaggio.

Accenammo già che il linguaggio è l'equivalente della conoscenza; e dappoichè questa dichiarammo l'equivalente dell'essere, ne resulta che il linguaggio, sebbene per indiretto, equivale parimente all'essere.

Il linguaggio equivale la conoscenza, perchè quella conoscenza che trovasi nella mente d'un individuo, mediante il linguaggio, si ripete e sorge in molti altri individui, senza che la medesima conoscenza abbia avuto d'uopo perciò di uscire donde si trova, nè di moltiplicarsi effettivamente. Simile cosa notammo avvenire all'essere rispetto alla conoscenza. Imperocchè una cosa può essere conosciuta da molti, senza che cessi per ciò di essere una, fuori di ogni conoscente.

Nella conoscenza trovansi a riscontro il segno e la cosa significata; ma in modo che il primo solo ci è cognito in sè immediatamente, laddove la seconda, inaccessibile in sè, diviene peraltro cognita per virtù di quello. Non così occorre nel linguaggio in cui il segno e la cosa significata sono immediatamente cogniti; essendo che la cosa significata non è altro che la conoscenza medesima.

Le cose da significarsi non stanno sempre presenti; e nella loro assenza supplisce, come avvertimmo, la memoria. Ma questa è utile soltanto dentro di noi, perchè è un linguaggio di sè a sè.

Ove, invece, vogliasi comunicare altrui le tali o tali altre nozioni, durante l'assenza delle cose, occorre qualche segno comunicabile, che richiami nella mente altrui le nozioni corrispondenti. Il segno comunicabile è il linguaggio.

Suol dirsi, per metafora, che il linguaggio serve alla trasmissione delle idee. Il che è falso, imperocchè le idee, e qualsiasi nozione, si suscitano, si risvegliano, si suggeriscono, ma non si trasmettono. Il linguaggio opera come ostetrico; esso agevola il parto, non lo produce. È questa un' importantissima avvertenza, che si applica parimente alla comunicazione del mondo esterno col nostro spirito; nella quale comunicazione non vi ha trasmissione alcuna, ma un suggerimento, possibile in grazia della divinazione.

Quelle nozioni che acquistiamo mediante i sensi, e gli elementi cosmici, non oltrepassano, per così dire, la superficie delle cose. Si ha nozione della sostanza, ad esempio, ma non puossi penetrare nelle sue affezioni. Cotal modo di conoscere, riesce al tutto insufficiente nel consorzio degli esseri animati;

imperocchè non basta che si conoscano essi vicendevolmente come è conosciuto ogni altro oggetto inanimato; ma occorre inoltre di penetrare, in certa guisa, nella sostanza spiritnale, per conoscere ciò che l'uno o l'altro sente, o pensa, o vuole ec.

I sensi ed i cinque elementi cosmici non ci permettono di penetrare tanto addentro. A questo effetto risponde una speciale facoltà, che ci abilita a indovinare i sentimenti, i pensieri altrui; ma (vedi provvidenza!) non in maniera da indovinarli malgrado l'individuo esaminato, bensì in guisa tale che l'individuo stesso, all'occorrenza volendo, possa nasconderli.

Avendo statuito la natura che non si dovesse leggere direttamente nell'animo altrui, concesse la facoltà di leggervi, per indiretto, mediante la facoltà del linguaggio, o meglio, la facoltà d'interpretarlo.

Il linguaggio naturale e primitivo, o istintivo che voglia chiamarsi, è interpetrato senza studio, e per divinazione. Il fanciullo, come avvertì Stewart, apprende sollecitamente a interpetrare la espressione della fisonomia,

e ciò istintivamente. Il fanciullo non solo comprende il sorriso, ma sorride; prende e dà baci ec. Parimente la facoltà d'imitazione, come asserisce Stewart, è istintiva nel fanciullo.

Ciò che è convenzionale fra gli uomini, conforme al procedimento intellettuale e sociale, fu in origine, e fontalmente naturale e istintivo. Per formare delle convenzioni, è mestieri dapprima intendersi. Ora la prima volta che due uomini s'intendono, debbono possedere la facoltà d'interpretare allo stesso modo il medesimo segno.

L'uomo non ricevette dalla natura un linguaggio tutto formato e completo; ma la facoltà di formarlo secondo i bisogni che sorgono dal progresso sociale.

La natura fornisce i primi elementi del linguaggio, e da ciò nasce l'analogia che incontrasi negli idiomi primitivi; e sempre più che si risale all'origine loro.

Anche ad altri animali fu conceduta, sebbene limitata assai, la facoltà del linguaggio; se non che atteso la loro ristretta facoltà, ricevettero il linguaggio formato.

La costituzione della società umana è meravigliosa, intantochè non abbraccia un determinato luogo, ed un determinato tempo. La comunicazione de' pensieri non si effettua solamente coi vicini e contemporanei, ma coi lontani e coi posteri. Quindi nascono la tradizione, la scrittura, ed i monumenti, che sono tutte forme del linguaggio.

L'uomo fu dotato della più ampia facoltà di tradizione, il che prova di quanto rilievo essa sia. In grazia della tradizione, l'uomo, a così dire, non muore mai. Onde ben disse Pascal « l'umanità è un uomo che impara sempre ».

Cartesio travið rompendo al tutto il filo della tradizione, e lasciando l'*io* pensante isolato. E Condillac esagerò maggiormente riducendosi all'*io odore*. Questi sistemi isolatori seguono un metodo che può agguagliarsi a quello di colui che volesse conoscere il meccanismo d'un orologio considerando solamente la lancetta che indica le ore.

La società ha le sue leggi particolari e provvidenziali. Ciò che fu detto delle forze della materia, vuol ripetersi delle forze mo-

rali, cioè che il legislatore per dominarle deve innanzi tutto obbedire ad esse.

Il sentimento della conservazione è così tenace nella società, che essa non si presta agevolmente nemmanco a quelle mutazioni che mirano ad un bene probabile. Di fronte al sentimento conservatore della maggioranza, v' ha lo spirito ardito e novatore di pochi. Onde nascono quei conflitti, che sembrano connaturali all'umana società. Le novità peraltro prevalgono, ed ottengono un prodigioso successo, quando rispondono ai bisogni nuovi della società.

Ove risieda il vero progresso della società, ce lo indica la natura medesima, mediante l'intelligenza e la ragione, non che mediante la estesa facoltà di tradizione, di cui ha fornito l' uomo. Il progresso dimora adunque nella scienza. E quale scienza? Quella che serve a rivelarci meglio la grandezza di Dio, e che per conseguenza può rendere gli uomini migliori: la sola scienza che meriti tal nome.

Il cemento più efficace nella società è la credenza in Dio. La quale è il pernio attorno a cui s'aggira tutto l'ordine sociale.

Coloro che si lusingano di condurre gli uomini in società, senza o contro la credenza in Dio, si affidano troppo a quei sentimenti benevoli che accompagnano l'idea morale. Essi non riflettono che il sostegno di cotesti sentimenti, al cospetto della ragione, è l'assoluto, Dio. Togliete la credenza in Dio, e quei sentimenti, come se perdessero il sugo loro vitale, a poco a poco si dilegueranno.

Augusto Comte pretese di avere fatta una rilevantissima scoperta, allorchè stabilì come legge del progresso sociale, la successione dei tre periodi teologico, metafisico, e positivo. Questa legge è un prodotto fantastico. In qualsiasi periodo della storia umana, Dio non è mai perduto di vista, salvo che per eccezione.

Il diritto sociale non ha valore alcuno se non deriva da Dio, che ha ordinato gli uomini socievoli.

Senza porre un diritto sociale non si può vantare un diritto di punire. Le convenzioni, o contratti tàciti ed espliciti, ove non si fondamentano sull'ordinamento divino, riescono arbitrari e privi di sanzione morale.

Capitolo IV.

La giustizia.

La giustizia è l'equilibrio nell'ordine morale. Essa manifestasi conforme alle due grandi leggi di *compensazione*, e di *riparazione*.

La giustizia non può disdire l'ordine cosmico, il cui fine, come d'ogni cosa, è il bene; onde il suo principio non deve altrove ricercarsi che in Dio. Si raccoglie da ciò, che non v' ha altra giustizia che la divina. L'umana giustizia non ne è che un ramo, una dependenza, che si esercita in un campo ristrettissimo.

Nel cosmo, la giustizia divina non è così chiaramente visibile come la sapienza divina. Vero è che noi ignoriamo per la massima parte gl' innumerevoli modi come la giustizia divina può compiersi. Non per tanto ricer-

candola con assiduo studio, essa apparisce più che taluno per avventura possa supporre.

Alcuni filosofi tolsero argomento dal male che infesta il mondo, per negare insieme e la giustizia e l'esistenza di Dio. Narrasi che Diagora divenisse ateo, solo perchè essendo stata commessa un'ingiustizia a suo danno, non vide punito il reo.

Il male esiste nel cosmo; è questo un fatto irrepugnabile. Vuolsi peraltro considerare, che nel cosmo v'ha una parte libera, che è la parte creata. Ora questa parte, comecchè soccorsa e regolata da Dio, mercè il principio della divinazione, dappoichè essa non è Dio stesso, non può anco essere al tutto perfetta. Ondechè il male è una conseguenza delle imperfezioni che giacciono nelle cose libere. Quanto maggiore è il campo della libertà, cioè quanta più latitudine le è lasciata dalla facoltà divinatrice, tanto maggiore è altresì il campo del male possibile. Soppressa la libertà tutto tornerebbe in Dio, ed il male sarebbe un assurdo.

Il male, adunque, non può reputarsi che come transitorio, contingente, condannato a

dileguarsi, ed equilibrarsi nel bene, o sia nel giusto.

Lo studio della divina giustizia può condurci, per certo rispetto, ad afferrare una nuova arte profetica. Ognuno, senza esitare, purchè creda in Dio, ha arbitrio di predire il male al malvagio. Una indagine più profonda intorno a quelle pene che, su questa terra, vediamo tener dietro ai malefici, potrebbe forse anche abilitarci, in una certa misura, a predire la qualità degli avvenimenti che il malvagio dovrà incontrare nella sua vita.

L'esperienza ci fornisce molti fatti dai quali si desume, chi ben guarda, che la giustizia è come il *sostrato* degli umani eventi.

E non è solamente la storia delle nazioni e degl' imperi, che registra i fatti che attestano il governo supremo della divina giustizia; ma quella altresì de' singoli uomini. E questa giustizia maggiormente apparirebbe, ove ciascuno potesse colla debita calma ed imparzialità considerare gli avvenimenti.

Da uno sguardo rapido sulla storia delle nazioni e degli individui si vede sovente che la giustizia divina si esercita secondo la legge

di parità. Essa forse rappresenta un'equazione fra il male operato ed il male meritato. Se il male è un disequilibro morale, non è irragionevole pensare, che si ricomponga l'equilibrio con una reazione che somigli il male stesso.

L'umana giustizia è di necessità imperfetta. Essa non saprebbè regolarsi secondo la parità, perchè l'uomo ignora le vere leggi dell'equilibrio morale. Oltre di che, la giustizia umana è rivolta non tanto all'espiazione meritata, quanto alla prevenzione del male. Ad ogni modo l'esercizio della giustizia umana arguisce quello della divina. Infatti, se la giustizia umana è necessaria nell'ordine sociale, acciocchè questo si conservi e s'avvii secondo il fine voluto da Dio, ne consegue che, non potendo essa, per la sua insita imperfezione, colpire nè tutti, nè sempre, nè adeguatamente i colpevoli, debba la giustizia divina esserne il complemento necessario.

La ricompensa della virtù vuolsi distinguere in diretta ed indiretta. La ricompensa diretta e vera, consiste nel compiacimento

del bene operato. Non v' ha altra ricompensa che possa sostituire questo compiacimento. Il quale compiacimento si riferisce al bene in sè come bene, e non al diletto che ci procura; tantochè l'uomo virtuoso, innamorato del bene, per compirlo, ha potuto sfidare i tormenti e sacrificare la propria vita.

La ricompensa indiretta è quella che proviene dalla giustizia umana. La quale, per l'uomo virtuoso non vale che in quanto può alleggerire quei pesi, e rimuovere quegli ostacoli, che rendono più malagevole l'esercizio della virtù.

La giustizia presuppone un fine, con cui dee coordinarsi. Nell'uomo quale è questo fine? o, in altri termini, quale è il destino umano? Applicando la legge economica universale all'uomo, ci è lecito argomentare che le sue doti così meravigliose non debbano essere un mero lusso della natura. A che servono le idee del bello, del buono, dell'assoluto? A che una sì vasta intelligenza? A che la mirabile comunicazione delle idee coi lontani, e con i posteri, anche dopo molti secoli? A che tanti monumenti che attestano il genio umano?

A che la poesia, la pittura, la scultura, l'architettura, la musica? A che le scienze matematiche, l'astronomia, la chimica, la storia naturale? Forse tutto questo corredo è necessario alla conservazione degli individui e della specie? Ma gli individui e la specie non si sono conservati anche in altri periodi di assai minor progresso e civiltà?

Tuttociò conclude che morale è il destino dell'uomo. E non è solamente la ragione che ce ne persuade appunto per il posto elevato che in essa occupa l'idea morale; ma ancora un certo sentimento, o presentimento che voglia chiamarsi, il quale ci porge credenza che l'umano destino debba compiersi in qualche cosa d'immortale.

Alcuni filosofi hanno tentato di dare una dimostrazione dell'immortalità dell'anima; ma questa dimostrazione è ben lontana dalla solidità di quella concernente l'esistenza di Dio.

Circa l'esistenza di Dio, la filosofia dispone di due specie d'argomenti validissimi. L'argomento *a priori*, sebbene incompleto, è tutt'altro che inutile, inquantochè avvalora e conforta l'argomento *a posteriori*. Il quale

argomento è quello che ha per garanti tutte le leggi cosmiche, perchè esse fan capo al principio universale della divinazione, cardine di tutto lo scibile umano. Per contro, rispetto all'immortalità dell'anima, veruna necessità logica ce ne impone la credenza, e quanto agli argomenti *a posteriori* che la sostengono, essi fondansi sopra principj meno universali.

Il più valido e diretto argomento che possegga la filosofia a dimostrare l'immortalità dell'anima si riduce alla giustizia divina, presupposto peraltro che questa, rispetto all'uomo, non possa nè debba al tutto compiersi nel corso della vita terrena.

EPILOGO

Se, dopo una prima rapida lettura di questo Saggio, non sia tornato agevole di formarsi un concetto sufficientemente esatto della sua economia, non riuscirà discaro forse di trovare qui da ultimo una brevissima ricapitolazione delle cose trattate.

Ma anzitutto deve il lettore persuadersi che io non intesi di considerare in questo libro se non quelle materie che hanno più stretta ed immediata attinenza col principio della divinazione, tralasciando o toccando appena molte altre questioni filosofiche tuttochè importantissime. Ad ogni modo io non pretesi di compiere un lavoro cattedratico, ma

di ordinare invece, così alla buona, nulla più che un breve Saggio.

Io mi sono proposto di dimostrare in queste pagine, che la realtà dello scibile umano trovasi garantita solamente dal principio universale della divinazione, ed in conseguenza, che le leggi che governano e l'ordine materiale e quello morale, sorgono dalla provvidenza e dalla giustizia divina. E dappoichè oltre di questa divina giustizia nulla ci è lecito di pretendere nè desiderare, perciò il più grande e legittimo conforto, che ci accompagna nel trascorrere questa breve vita terrena, è la fiducia in Dio.

Lo scibile umano si risolve in nulla, ove non riesca a stabilire la realtà dell'universo.

Il primo problema che interessa il filosofo è quello che risguarda la conciliazione del misterioso dualismo che corre fra l'*io* ed il mondo esterno. Due sistemi sembrano meglio prestarsi a sciogliere il detto problema, e sono quello che pone l'identità assoluta, e l'altro che ricorre alla divinazione. Noi eleggemmo il secondo di cotesti sistemi.

Il metodo adoperato per afferrare il principio universale della divinazione, fu quello detto naturale, che, per essere dettato dalla natura, acchiude esso medesimo una divinazione. Sicchè il sistema da noi adottato può dirsi giacere potenzialmente, o in germe, nello stesso metodo tenuto per iscoprirlo.

Respinta l'identità assoluta, rimane il dualismo reale dell'*io* e del mondo esterno, il quale non può conciliarsi nell'unità se non che riferendo i due termini del dualismo medesimo ad un principio superiore, che è quello della divinazione. L'*io* indovina il mondo esterno, per virtù di Colui che ha creato e l'uno e l'altro.

La divinazione, per acquistare autorità nella scienza e legittimarla, non dee ristringersi a pochi fatti, ma presentarsi come un principio universale. E così è. Noi desumemmo la divinazione dall'esame perfino degli atomi primi della materia, considerando la loro concordanza nell'esistere, nel trovarsi in una determinata quantità, e nel combinarsi. Avanzando poi sempre più nella serie degli esseri, e nella indagine dei fenomeni intellet-

tuali e razionali, da per tutto ci apparve, e sempre più palese, la divinazione.

La facoltà che ci permette di uscire, a così dire, fuori di noi, e ci rivela una realtà esterna, è la credenza. Mirabile strumento, su cui poggia ogni conoscenza. Essa incomincia col riferirsi all'essere.

Nella credenza all'essere tutti gli uomini compiono la stessa operazione oggettiva, onde che l'essere, come è creduto, riesce identico per tutti, e quindi un punto stabile, un vincolo che tiene unite tutte le menti, e loro permette d'intendersi.

L'essere che ci è svelato dalla credenza si risolve nella negazione del nulla, negazione identica in tutti gli uomini, onde che può tenersi come operazione realmente oggettiva.

In seguito alla credenza all'essere havvi quella relativa al conoscere. Noi crediamo di conoscere, e senza questa credenza non potremmo affermare anche di non saper nulla.

Il conoscere è l'equivalente dell'essere, e quale equivalente può, senza confusione, ripetersi in diversi intelletti, tuttochè l'essere

cui si riferisce rimanga il medesimo fuori del conoscere.

La credenza all'essere ed al conoscere rende possibile il fatto della conoscenza.

Il primo avviso del mondo esterno ci è dato dai sensi.

Le sensazioni non sono al tutto soggettive come taluno, per avventura, suppone; ma funzionano in parte come segni. Ed in conseguenza acchiudono la divinazione di un che al di fuori del senso.

Mediante le sensazioni cogliamo il mutabile, e il vario che ci porge il cosmo; ma rimane una parte che costituisce come il fondo necessario di ogni mutabilità e varietà. Questa seconda parte noi l'avvertiamo non per mezzo de'sensi, ma in grazia di certe nozioni inserite nell'animo, che si risvegliano in grazia delle sensazioni, e che ci rivelano gli elementi dei quali si compone il cosmo.

Cinque sono questi elementi, di carattere principalmente obbiettivo; cioè il tempo, lo spazio, la sostanza, la forza, il moto.

Le sensazioni e gli elementi cosmici sono gli elementi conoscitivi; i quali, combinan-

dosi fra loro, costruiscono il cosmo intellettivo.

La memoria, fermando, in certo modo, il tempo, rende possibile la costruzione cosmica; imperocchè gli elementi che lo costituiscono vengono, mercè sua, conservati. Mirabile facoltà da pochi filosofi, e poco profondamente studiata.

La facoltà della memoria è simile a quella del linguaggio. Imperocchè la memoria applica dei segni alle conoscenze, e questi segni vengono poi interpetrati, come fossero le conoscenze medesime. Anzi, il linguaggio non è che il segno dei segni memorativi.

La memoria è il vero organo del passato, il quale, può dirsi, da essa indovinato.

In che modo avviene nell' intelletto la costruzione cosmica? Essa operasi, conforme al principio analogico, che governa l' intelletto medesimo.

Io ho considerato l' intelletto, come la facoltà di raccogliere e comporre le analogie; e, per questo rispetto, mi sono allontanato dalla dottrina comune.

È da notare come questa facoltà analogica, cui devesi la composizione del cosmo intellettivo, lo componga in maniera che le nostre relazioni effettive con esso riescano possibili; onde cotesta facoltà apparisce divinatrice.

Tre sono le operazioni dell' intelletto: la riduzione, la deduzione, e l' induzione. Dalle due prime sorge più propriamente la scienza, dalla terza la prescienza.

In forza dell' intelletto, e mediante l'esperienza, si costruisce il cosmo intelligibile, in guisa che la scienza che lo riguarda si risolve nell*A'nalogia universale;* di cui posi in rilievo la somma importanza.

Ma l'uomo è destinato a vedere più innanzi nell'universo. Un organo meraviglioso gli è, a quest'effetto, conceduto dalla natura, ed è la ragione.

Il cosmo analogico, formato dall' intelletto, è veduto poi coll'occhio della ragione in diversi aspetti, uno più mirabile dell'altro. Questi varj aspetti peraltro non sono colti dalla ragione come attuali, perchè attualmente non vediamo che analogie; ma invece come ne-

cessariamente possibili. Si vuol intendere con ciò, che ove quegli aspetti, tuttochè non attuali, non fossero possibili, ed il cosmo non vi partecipasse in qualche modo, esso cosmo non potrebbe anco sussistere attualmente.

Gli aspetti di cui abbiamo fatto cenno sono quattro, e rappresentati dalle quattro idee razionali: la numerica, l'estetica, la morale, e quella dell'assoluto.

La ragione, a differenza dell'intelletto, mira all'unità, anzichè all'analogia. Ed è perciò che io ho collocato nella ragione l'idea numerica, evitando così, per mio giudizio, una causa potente di confusione, e di dissidio fra l'intelletto e la ragione.

L'idea numerica ci abilitò a porre il *principio d'identità e repugnanza*, che è l'istrumento più valido della ragione, allo stesso modo che quello della *ragione sufficiente* lo è dell'intelletto.

L'identità è un possibile necessario; perchè noi non possiamo distinguere l'identità in pratica, o attualmente.

Mediante l' idea numerica il cosmo ci si appalesa nelle sue stupende proporzioni; e piglia l'aspetto di cosmo numerico.

Dopo l' idea numerica viene l' idea estetica ad illuminare la ragione, ed a questa idea segue quella morale.

A compiere il gran cerchio dello scibile, ed acquetare la ragione, interviene l' idea dell'assoluto.

Dopo il conoscere viene l'operare; anzi quello non ha altro scopo che di coordinarsi colla volontà di operare.

La volontà è l'organo dell'avvenire, imperocchè non può esercitarsi che in ordine alle cose che saranno; il passato è irrevocabile, ed il presente è fuggevole, e non si lascia cogliere che nel futuro.

La conoscenza, rispetto alla volontà, fa, per dir così, l'ufficio di profeta.

L'esercizio della volontà si connette colla grande questione intorno all' umano destino.

La volontà non è dispotica, sebbene libera. La natura l' ha circondata e di consigli e di forze di cui può valersi, e che nello stesso tempo ne determinano il campo. La li-

bertà, mentre vieta che confondasi la nostra volontà con quella di Dio, mantiene la responsabilità delle nostre azioni. La cosa creata è infatti libera, perchè separata da Dio, e quindi non identica a lui.

L'uomo non è destinato a vivere segregato dai suoi simili, e la meravigliosa facoltà del linguaggio ne fa fede. Il linguaggio nell'origine sua è facoltà divinatrice, perchè l'interpretazione dei primi segni non può essere che un indovinamento.

Il destino dell'uomo, considerato il lusso delle facoltà onde è dotata la mente, ed il progresso dell'incivilimento, si appalesa d'indole morale.

Nell'ordine morale, come nel materiale tutto tende all'equilibrio. Ora l'equilibrio morale è la giustizia.

La giustizia, nella sua fonte, non può essere che divina. Cotale giustizia, comecchè non così appariscente a prima giunta nel cosmo, quanto la sapienza divina, pur nondimeno, vi è contenuta. E chi faccia indagini profonde intorno agli eventi dell'umanità, incontra ovunque la divina giustizia.

E non è solamente ne'grandi avvenimenti storici che apparisce la giustizia divina, ma si scopre ancora negli eventi che si riferiscono ai singoli individui.

La questione dell' immortalità dell'anima è collegata con quella della giustizia divina.

E stantechè della divina giustizia non può dubitarsi, l'uomo virtuoso dee mantenere tranquillo l'animo suo.

INDICE

PARTE PRIMA.

Gli elementi conoscitivi.

PARTE SECONDA.

L'intelletto.

PARTE TERZA

La ragione.

PARTE QUARTA.

L'umano destino.